PARADOSIS
Études de littérature et de théologie anciennes
XXXVIII

CHARLES MUNIER

L'APOLOGIE DE SAINT JUSTIN PHILOSOPHE ET MARTYR

1994
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXXVIII

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

CHARLES MUNIER

L'APOLOGIE DE SAINT JUSTIN PHILOSOPHE ET MARTYR

1994
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide
du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0678-7

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

Témoin privilégié de la rencontre entre la philosophie grecque et le christianisme, Justin est certainement le plus important des apologistes du IIe siècle, le plus intéressant aussi, si l'on en juge aux innombrables études consacrées à son œuvre, depuis des décennies. Son témoignage serait plus précieux encore, si nous possédions, avec l'Apologie et le Dialogue, son Traité contre toutes les hérésies (*Syntagma*), sans même parler des autres ouvrages dogmatiques ou polémiques signalés par Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique IV, 18). Comme les premiers nous font connaître son attitude vis-à-vis du paganisme gréco-romain et du judaïsme, nous saurions quelle fut sa position face aux systèmes hétérodoxes, gnostiques notamment, qui se disputaient alors l'audience des chrétiens. Le martyr Ptolémée, dont il est question en Apol. II,2, didascale romain, comme Justin, était-il son adversaire, son allié, ou son ami?

Quoi qu'il en soit, l'œuvre de Justin, et plus particulièrement son Apologie, garde toute son actualité à notre époque où la pensée chrétienne se trouve confrontée aux questions les plus variées surgies du nouveau paysage intellectuel qui se dessine sous nos yeux. Afin de faciliter l'accès à cet ouvrage de pionnier, il a semblé utile de dresser un bilan des recherches qui lui ont été consacrées depuis la fin du XIXe siècle, en établissant une bibliographie, sinon exhaustive, du moins sélective des principaux travaux relatifs à l'Apologie, et en présentant le *status quaestionis* des problèmes qui la concernent.

Au moment où s'achève cette édition, je tiens à exprimer mes sentiments de gratitude à mes collègues du Séminaire interfacultaire de Patristique, André Benoît, Mariette Canévet, Pierre Maraval, Pierre Prigent, ainsi qu'aux étudiants des deux Facultés de Théologie de l'Université de Strasbourg, qui ont participé à nos travaux. Je leur dois mainte suggestion précieuse; pour le dire en un mot, cet ouvrage n'aurait pas vu le jour sans leur soutien stimulant.

Ce m'est enfin un agréable devoir de dire ma reconnaissance à M. le Professeur Otto Wermelinger, qui a proposé d'intégrer cette étude à la collection Paradosis et de remercier les maîtres d'œuvre, Madame Silvia Wurst et Monsieur Gregor Wurst, assistant au Séminaire de Patristique de l'Université de Fribourg, qui ont assuré la composition et la mise en page du présent volume.

Charles Munier, Strasbourg, 1er juin 1994

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographies

L.W. BARNARD, Justin Martyr in recent study, Scottish Journal of Theology 22, 1969, 152-164.

A. DAVIDS, Justinus philosophus et martyr, Bibliographie 1923-1973, Katholieke Universiteit Nimejgen, Faculteit der Godgeleerdheid, 1983, 48p.

E.R. GOODENOUGH, The theology of Justin Martyr. An investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences, Jena 1923, réimpr. Amsterdam 1968, 295-320.

J. HAMILTON, Justin's Apology, 66. A review of scholarship and suggested synthesis, EThL 48, 1972, 554-560.

N. HYLDAHL, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta theologica danica, 9), Kopenhagen 1966.

G. KRÜGER, A decade of research in early Christian literature, 1921-1930, HThR 26, 1933, 173-321.

J. MORALES, La investigación sobre San Justino y sus escritos, Scripta theologica 16, 1984, 869-896.

Editions[1]

ROBERT ESTIENNE (Stephanus), Paris 1551.

JOACHIM PÉRION, Paris 1554.

FR. SYLBURG, Heidelberg 1593.

FR. MOREL, Paris 1615.

J.E. GRABE, Oxford 1700 (Première Apologie).

H. HUTCHIN, Oxford 1703 (Seconde Apologie).

ST. THIRLBY, Londres 1723.

PRUDENT MARAN, Paris 1740, rééd. par Migne, PG 6, 1857, 1884.

CHR.G. THALEMANN, Leipzig 1755.

A. GALLAND, Venise 1765.

C. ASHTON, Cambridge 1768.

F. OBERTHÜR, Wurzbourg 1777.

J.W.J. BRAUN, Bonn 1830, rééd. par C. Gutberlet, Leipzig 1883.

J.C.TH. OTTO, Jena 1842, 2e éd. dans le Corpus Apologetarum Christianorum saeculi II, Jena 1847-1850, 3e éd. Jena 1876-1881.

W. TROLLOPE, Cambridge 1845 (Première Apologie).

J.P. MIGNE, Paris 1857 = PG 6.

B.L. GILDERSLEVE, New York 1877.

G. KRÜGER, Fribourg en Br. et Leipzig 1896, rééd. 1915, 1968.

A. LEVENTOPOULOS, Athènes 1900.

G. RAUSCHEN, Florilegium Patristicum II, Sancti Justini Apologiae duae, Bonn 1904.

L. PAUTIGNY, Justin. Apologies, Paris 1904.

A.W.F. BLUNT, The Apologies of Justin Martyr, Cambridge 1911.

J.M. PFÄTTISCH, Justinus des Philosophen und Märtyrers Apologien, Münster i.W. 1912.

E.J. GOODSPEED, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914.

A. WARTELLE, Saint Justin. Apologies, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, Paris, Editions augustiniennes, 1987.

---

[1] Pour les titres complets des éditions et traductions de l'Apologie, voir E.R. GOODENOUGH, *op.cit.*, p.296-299.

BIBLIOGRAPHIE

Traductions

J. PÉRION (Perionius, Paris 1554: première traduction latine).
PRUDENT MARAN, Paris 1742 = PG 6: nouvelle traduction latine.
H. VEIL, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u.II), Strasbourg 1894.
L. PAUTIGNY, Justin. Apologies. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index, Paris 1904.
G. RAUSCHEN, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I, (Bibliothek der Kirchenväter^2 12), Kempten (München 1913).
E. SANESI, Giustino, La prima apologia, Siena 1929.
E. SANESI, Giustino, La seconda apologia, Siena 1929.
I. GIORDANI, La prima polemica cristiana. Gli apologeti greci del II sec., Turin 1930; 1943^2; 1962.
G. EDERLE, Le due apologie, Alba 1942.
H. YABEN, San Justino. Apologías, Madrid 1943.
T.B. FALLS, Writings of Saint Justin Martyr (The Fathers of the Church), New York 1948.
C.C. RICHARDSON, Early Christian Fathers (Library of Christian classics 1), London 1953.
D.R. BUENO, Padres Apologistas griegos, Madrid 1954.
A. HAMMAN, La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin, Paris 1958.
G. GANDOLFO, S. Giustino. Le due apologie, Roma 1983.
CL. BURINI, S. Giustino martire, Apologie. S. Teofilo Antiocheno I tre libri a Autolico, Roma 1986.
A. WARTELLE, Saint Justin. Apologies, Paris 1987.

Etudes

A. ABBATE, Filosofia e teologia, paganesimo e christianesimo nell'apologetica di S. Giustino, (Diss.) Catania 1947.
L. ABRAMOWSKI, Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin, in: Das Evangelium und die Evangelien, hg. bei P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 341-343.
G. AEBY, Les missions divines de saint Justin à Origène, (Paradosis, 12), Fribourg 1958, 6-15.
S. AGRELO, El "Logos" potencia divina que hace la eucaristía. Testimonio de san Justino, Antonianum 60, 1985, 602-663.
J.A. DE ALDAMA, María en la patristica de los siglos I y II (Biblioteca de autores christianos, 300), Madrid 1970, 141-146.
L. ALFONSI, Giustino nella tradizione platonico-aristotelica, Rivista di storia della filosofia 1, 1946, 229-234.
— Contributo allo studio delle fonti del pensiero di Marco Aurelio, Aevum 28, 1954, 101-117.
— Giustino, Apol. I,2,4, VC 16, 1962, 77-78.
— La struttura della I Apologia di Giustino, in: *Paradoxos Politeia*. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati, a cura di R. Cantalamessa e L.F. Pizzolato, Milano 1980, 56-76.
— L'accusa di ateismo ai cristiani in Atenagora e Giustino, in: *Sodalitas*. Scritti in onore di O. Guarino, Napoli 1984-1985.
F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Demonologie, Paderborn 1914.
C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, ZNTW 44, 1952-1953, 157-195.

— Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30) Berlin 1955.

G. ARCHAMBAULT, Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un *Peri anastaseos* attribué à Justin l'Apologiste, RPh 29, 1905, 73-93.

— Justin. Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index, Paris, 2vol., 1909.

L. ANTIPAS, L'idée de liberté chez Saint Justin, Cahiers de philosophie et de théologie 4, 1965-1966, 25-32.

B. AUBÉ, Saint Justin, philosophe et martyr, Paris 1861 (rééd. 1876).

D.E. AUNE, Justin Martyr's use of the Old Testament, Bulletin of the Evangelical Theological Society 9, 1966, 179-197.

J.J. AYAN CALVO, Antropología de S. Justino. Exegesis del mártir a Gen. I-III (Salmanticensis 37), Saint Jacques de Compostelle 1990.

H. BACHT, Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration, Scholastik 26, 1951, 481-495; 27, 1952, 12-33.

B. BAGATTI, San Giustino nella sua patria, Augustinianum 19, 1979, 319-331.

C.P. BAMMEL, Justin der Märtyrer, in: Gestalten der Kirchengeschichte I,1, hg. M.E. Greschat, Stuttgart 1984, 51-68.

J. BARBEL, Christos Angelos. Die Anschauung von Christos als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus (*Theophaneia*, 3), Bonn 1941, 50-63.

G. BARDY, Saint Justin et la philosophie stoïcienne, RSR 13, 1923, 491-510; 14, 1924, 33-45.

— article: Saint Justin, DTC 8, 1925, 2228-2277.

— Les écoles romaines au second siècle, RHE 28, 1932, 501-522.

— La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée, (*Unam Sanctam* 13), Paris 1945.

— La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Théologie 15), Paris 1949.

— "Philosophie" et "philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, Rev. d'Ascétique et de Mystique 25, 1949, 97-108.

L.W. BARNARD, The Old Testament and Judaism in the writings of Justin Martyr, VT 14, 1964, 395-406.

— Hadrian and Christianity, CQR 165, 1964, 277-289.

— Justin Martyr's eschatology, VChr 19, 1965, 86-98.

— Justin Martyr. His life and thought, Cambridge 1967.

— The Logos theology of St. Justin Martyr, DR 89, 1971, 132-141.

— Athenagoras. A study in second century Christian apologetic, Paris (Théologie historique 18), 1972.

C. BASEVI, La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo, Augustinianum 22, 1982, 135-147.

W. BAUER, Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1963^2.

— Chiliasmus, RAC II (1954), 1073-1078.

T. BAUMEISTER, "Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht". Platons Apologie des Sokrates 30 CD bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus, in: Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von Blume H. u. Mann F., JbAC 10, 1983, 58-63.

— Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers, StPatr 17,II, 1982, 631-642.

E. BELLINI, Dio nel pensiero di S. Giustino, Scuola cattolica 90, 1962, 387-406.
A. BELLINZONI, The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr, Leiden 1967.
A. BENDER, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologeten Vorgängern, Bern 1983.
S. BENKO, Second century references to the mother of Jesus, Religion in life 26, 1957, 98-109.
— Pagan Criticism of Christianity during the first two centuries, ANRW II,23,2 (1980), 1055-1118.
A. BENOÎT, Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères, Paris 1953.
E. BENZ, Christus und Sokrates in der Alten Kirche: Ein Beitrag zum altchristlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums, ZNTW 43, 1950-1951, 195-223.
A. BÉRY, Saint Justin. Sa vie et sa doctrine, Paris 1911.
J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, in: Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus (et al.), IV,4a, 1955, 268-272.
W. BIEDER, Auferstehung des Fleisches oder des Leibes, ThZ 1, 1945, 105-120.
H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951.
J. BLINZLER, Justinus, Apol. I,15,4 und Mt. 19,11-12, in: Mélanges B. Rigaux, Gembloux 1970, 45-55.
G. BLUM, Eucharistie, Amt und Opfer in der alten Kirche. Eine problemgeschichtliche Skizze, Oecumenica 1966, 9-60.
B.Z. BOKSER, Justin Martyr and the Jews, JQR 64, 1973-1974, 97-122; 204-211.
D. BOURGEOIS, La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin, Paris 1981.
W. BOUSSET, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht, Göttingen 1891.
— Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1965[3].
— Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus, Göttingen 1915.
N. BROX, Das irdische Jerusalem in der altchristlichen Theologie, Kairos 26, 1986, 152-173.
E.R. BUCKLEY, Justin Martyr's quotations from the synoptic tradition, JTS 36, 1935, 173-176.
M.J. BUCKLEY, Saint Justin and the ascent of the mind to God, Personalist 44, 1963, 89-104.
C. BURINI, Il nutrimento eucharistico "per nostra trasformazione" (Giustino, Apologia I,66,2), in: Sangue e antropologia nelle lettere cristiane, Roma 1982, 913-929.
G.T. BURKE, Celsus and Justin. Carl Andresen revisited, ZNTW 76, 1985, 107-116.

C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus, RHLR 8, 1903, 152-189.
H. VON CAMPENHAUSEN, Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: H. von Campenhausen, Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, 152-196.
— Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts, Saeculum 21, 1970, 189-212.

B. CAPELLE, Le rescrit d'Hadrien et S. Justin, RB 39, 1927, 365-368.
M. CARENA, La critica della mitologia pagana negli Apologisti greci del secondo secolo, Didaskaleion 1, 1923, fasc.2, 23-55; fasc.3, 1-42.
A. CASAMASSA, L'accusa di "hesterni" e gli scrittori cristiani del II secolo, Angelicum 2, 1943, 184-194.
J. CASTELLANO, El bautismo cristiano en los Padres, Revista de espiritualidad 46, 1987, 343-367.
H. CHADWICK, Justin Martyr's defence of Christianity, BJRL 47, 1964/1965, 275-297.
— Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, London 1966.
E. CHAT, Die Opferlehre des Apologeten Justin (Diss.), Bonn 1981.
E. CHRISTEN, Thanatos ... und die ihm zugeordneten Begriffe beim hl. Justin (Diss. Gregoriana), Rom 1962.
J. COLIN, Les exigences de la populace païenne au II^{e} siècle, Revue des études grecques 78, 1965, 330-335.
J. COMAN, L'immortalité de l'âme dans le Phédon et la littérature chrétienne des deux premiers siècles, Helikon 3, 1963, 17-40.
C.H. COSGROVE, Justin Martyr and the emerging Christian canon. Observations on the purpose and destination of the Dialogue with Tryphon, VC 36, 1982, 209-232.
G.J. CUMING, Δι' εὐχῆς λόγου (Justin, Apol. 1,66,2), JTS 31, 1980, 80-82.

B. DALEY, The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatoloy, Cambridge 1991.
J. DANIÉLOU, Les anges et leur mission, Irénikon, N.S. 5, Chevetogne 1952.
— Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne, RSR 45, 1957, 5-41.
— Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée: I. Théologie du Judéo-christianisme, Tournai 1958, 2^{e} éd., Texte établi sur l'éd. italienne de 1974, Tournai-Paris 1991; II. Message évangélique et culture hellénistique aux II^{e} et III^{e} siécles, Paris et Tournai 1961.
— Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (Théologie historique, 5), Paris 1966.
L. DATTRINO, La dignità dell'uomo in Giustino martire e Ireneo di Lione, Lateranum 46, 1980, 209-249.
D.M. DAVEY, Justin Martyr and the fourth gospel, Scripture 17, 1965, 117-122.
J.E. DAVISON, Spiritual gifts in the Roman Church. I Clement, Hermas and Justin Martyr (Diss.) Iowa City University, 1981.
TH.CHR. DELL, *Fiducia christianorum*. Studien zur Eschatologie der frühchristlichen Kirchenväter (Diss.) Heidelberg 1959.
S. DENNING-BOLLE, Christian dialogue as Apologetic. The case of Justin Martyr in historical context, BJRL 69, 1987, 492-510.
J.M.D. DERRETT, *Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου*, VC 43, 1989, 378-391.
E.R. DODDS, Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Antonius to Constantine, Cambridge 1965.
F.J. DÖLGER, Christus und der "Heiler" Asklepios bei Justinus, Antike und Christentum 6, 1956, 241-258.
D. DORMEYER, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, WBG, Darmstadt 1993.
H. DÖRRIE, Kontroverse um die Seelenwanderung im kaiserlichen Platonismus, Hermes 85, 1957, 413-445.
A.J. DROGE, Justin Martyr and the restoration of philosophy, Church History 56, 1987, 303-319.

— Homer or Moses. Early Christian Interpretations of History of Culture, Tübingen 1989.
C.W. DUGMORE, Sacrament and sacrifice in the early Fathers, JEH 1, 1950, 29-36; 125-134.
G. DURPOIX, Les influences littéraires dans la pensée de saint Justin (Diss.), Paris 1944.
M. DUJARIER, Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise, Paris 1962.
— L'Eglise fraternité I, Les origines de l'expression: ἀδελφότης –*fraternitas* aux trois premiers siècles du christianisme, Paris 1991.

M. EDWARDS, On the Platonic Schooling of Justin Martyr, JTS 42, 1991, 17-34.
A.A.T. EHRHARDT, Justin Martyr's two Apologies, JEH 4, 1953, 179-205 1-12.
M. VON ENGELHARDT, Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878.
M.S. ENSLIN, Justin Martyr. An Appreciation, JQR 34, 1943 179-205.

E. DE FAYE, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses 7, 1896, 169-187.
A.L. FEDER, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem Menschgewordenen Sohn Gottes, Freiburg i.Br. 1906.
M. FÉDOU, La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin "philosophe et martyr", Recherches augustiniennes 19, 1984, 29-110.
P.J. FEDWICK, The function of the *proestôs* in the earliest *koinônia* RThAM 48, 1981, 5-13.
M. FERMI, La morale dei apologisti, Ricerche religiose 2, 1926, 431-443.
F.A. FIGUEIREDO, L'uomo nella visione storica di Giustino Martire (Diss. Inst. patr. august.), Roma 1972.
E.W. FLEMMING, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Leipzig 1892.
K.S. FRANK, Maleachi 1,11ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zur Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche, Theologie und Philosophie 51, 1978, 70-78.
J.C. FREDOUILLE, L'apologétique antique: naissance d'un genre littéraire, REAug 38, 1992, 219-234.
— De l'*Apologie de Socrate* aux *Apologies* de Justin, Hommage à R. Braun, t.2 Autour de Tertullien, Nice 1990, 1-22.
CH.E. FREPPEL, Les Apologistes chrétiens au II^{e} siècle. Saint Justin (3^{e} éd.), Paris 1885.
R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, München 1967; 1969^{2}.
— Die *Acta Justini* als historisches Dokument, in: *Humanitas. Christianitas.* Walter von Löwenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968.

J. GARCÍA BORRON, Los estoicos y Platon en la obra de los apologetas del s. II, Convivium 17-18, 1964, 49-62.
J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907.
A. GELSTON, Δι' εὐχῆς λόγου. Justin Apology I.66.2, JTS 33, 1982, 172-175.
J. GERVAIS, L'argument apologétique des prophéties messianiques selon saint Justin, Revue de l'Université d'Ottawa 13, 1943, 129-146; 193-208.
F. GIARDINI, Il sangue di Cristo negli scritti di S. Giustino filosofo e martire, Tabor 33, 1963, 519-528.
I. GIORDANI, La prima polemica cristiana. Gli Apologetici greci del secondo secolo, Torino&Roma 1930 (rééd. 1968).

O. GIORDANO, S. Giustino e il millenarismo, Aspernas 10, 1963, 155-171.
— Il millenarismo orientale alla fine del II. secolo, Helikon 3, 1963, 328-352.
G. GIRGENTI, Giustino Martire, il primo platonico cristiano, Riv. di Filosofia Neo-scolastica 82, 1990, 214-255.
G. GLOCKMANN, Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus TU 105, Berlin 1965.
E.R. GOODENOUGH, The Theology of Justin Martyr. An investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences, Iena 1923 (repr. Amsterdam 1968).
A.H. GOLDFAHN, Justinus Martyr und die Agada, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 22, 1873, 49-60; 104-115; 145-153; 194-202; 257-269.
E.J. GOODSPEED, *Index Patristicus siue Clauis Patrum Apostolicorum operum*, Leipzig 1907 (repr. 1960).
— *Index Apologeticus siue Clauis Justini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig 1912 (repr. 1960).
R.M. GRANT, The chronology of the Greek Apologists, VC 9, 1955, 23-33.
— Aristotle and the conversion of Justin, JTS 7, 1956, 246-248.
— The early Christian doctrine of God, Charlottesville 1966.
— Forms and Occasions of the Greek Apologists, Studi e materiali di scienze delle religioni 52, 1986, 213-226.
— Five Apologists and Marcus Aurelius, VC 42, 1988, 1-17.
— Greek Apologists of the Second Century, London 1988.
— Jesus after the Gospels. The Christ of the Second Century, Louisville 1990.
D. GREGORELLI, La teologia di s. Giustino martire di fronte al platonismo e alla filosofia ellenica (Diss. Gregoriana), Roma 1964.
J.C. GREGORY, The chiliastic hermeneutic of Justin martyr compared with later patristic chiliasts (Diss. Baylor Univ. Waco, Tex.), 1983.
A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg-Basel-Wien, 1979.

J. HAMILTON, Justin's Apology 66. A review of scholarship and suggested synthesis, EThL 48, 1972, 554-560.
A. HAMMAN, Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin, Studia patristica 13, 1975, 364-374.
A. HANSON, Theophanies in the Old Testament and the second person of the Trinity, Hermanthena 65, 1945, 67-73.
R.P.C. HANSON, Biblical exegesis in the early Church, in: the Cambridge history of the Bible, ed. P.R. Ackroyd et C.F. Evans, I, Cambridge 1970, 412-453.
— The Christian Attitude to Pagan Religions up to the time of Constantine, dans: Idem, Studies in Christian Antiquity, 1985.
A. VON HARNACK, Die Überlieferung der Griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, Leipzig 1882.
— Brot und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin, TU 7,2, Leipzig 1897.
— Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I-III, Leipzig 1897; 1958[2].
— Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten, TU 28,4, 1905.
P. HEINISCH, Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clemens von Alexandreia, Münster i.W., 1908.
A. HEITMANN, *Imitatio Dei*: Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia anselmiana 10), Roma 1940.

J. HERBERT, Justin and the Gnosis (Diss.) Milton Keynes 1978.
F.R.M. HITCHCOCK, Loof's Asiatic source (IQA) and the Pseudo-Justin *De Resurrectione*, ZNTW 36, 1937, 35-60.
F. HOFMANS, De profeet Mozes in de Apologie van Sint Justinus Martelaar, EThL 30, 1954, 416-439.
H.H. HOLFELDER, Εὐσεβεία καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, ZNTW 68, 1977, 48-66; 231-251.
P. HOFRICHTER, Logoslehre und Gottesbild bei den Apologeten, Modalisten und Gnostikern, in: Monoteismus und Christologie, hg. M.I. Klauck, (*Quaestiones disputatae* 138) Freiburg i.Br., 1992, 186-217.
K. HOLL, Fragmente vornicäischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (TU 5,1), Leipzig 1899.
R. HOLTE, Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St Justin's Apologies, StTh 12,1958, 109-16?.
W. HORBURY, Messianism among Jews and Christians in the second century, Augustinianum 26, 1988, 71-88.
J. HOWTON, The theology of the Incarnation in Justin Martyr, StPatr 9 (TU 94), Berlin 1966, 213-239.
K. HUBIK, Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literaturhistorische Untersuchung, Wien 1912.
U. HÜNTEMANN, Zur Kompositionstechnik Justins. Analyse seiner ersten Apologie, ThGl 25, 1933, 410-428.
P.E. HUTH, Justin Martyr. Esquisse historique, Genève 1893.
W. HÜTTL, Antoninus Pius, Prag I 1931–II 1936.
N. HYLDAHL, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta theologica danica 9), Kopenhagen 1966.

G. IGINO, La prima polemica cristiana: gli apologeti greci del secondo secolo, Turin-Rome 1930.
J. IRMSCHER, Sul concetto di "conversio" e i correspondenti termini greci, Augustinianum 27, 1987, 27-32.

T.G. JALLAND, Justin Martyr and the president of the Eucharist, StPatr 5 (TU 80), Berlin 1962, 83-85.
E.A. JOHNSON, Jesus, the Wisdom of God. A Biblical basis for non-androcentric christology, EThLov 61, 1985, 261-294.
R. JOLY, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle, Bruxelles 1973.
— Parallèles païens pour Justin, Apol. I,19, in: *Hellenica et Judaica*. Hommage à Valentin Nikiprowetzky, ed. par Caquot A., Hadas-Lebel M. et Riaud G., Louvain et Paris 1986, 473-481.
M. DE JONGE, The pre-Mosaic servants of God in the writings of Justin and Irenaeus, VC 39, 1985, 157-170.
G. JOSSA, La teologia della storia nel pensiero christiano del secondo secolo, Napoli 1965.
M. JOURJON – J.P. BOUHOT, Luc 1,35 dans la patristique grecque, Bulletin de la Société française d'Etudes mariales 25, 1968, 65-74.
M. JOURJON, Justin, in: L'eucharistie des premiers chrétiens, (Le point théologique 17), Paris 1976, 76-88.

P.S. KANAVALLI, The concept of Logos in the writings of John and Justin (Diss.) München 1969.
CH. KANNENGIESSER-A. SOLIGNAC, Justin (saint), Dsp 1640-1647.
P. KATZ, Εν πυρὶ φλόγος, ZNTW 46, 1955, 133-138.

W. KELBER, Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, Stuttgart 1958.
P. KERESZTES, Justins und Tertullians Apologien. Eine rhetorische Untersuchung (Diss.), Graz 1963.
— Law and arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology, VC 18, 1964, 204-214.
— The literary genre of Justin's First Apology, VC 19, 1965,99-110.
— The "So-called" Second Apology of Justin, Latomus 24, 1965, 858-869.
— The emperor Hadrian's rescript to Minucius Fundanus, Phoenix 21, 1967, 120-129.
— Justin, Roman Law and the Logos, Latomus 45, 1986, 339-346.
— The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi, ANRW II,23,1 (1979) 247-315.
W. KINZIG, Der Sitz im Leben der Apologie in der alten Kirche, ZKG 100, 1989, 291-317.
L. KLINE, Harmonized sayings of Jesus in the Pseudo-Clementines homilies and Justin martyr, ZNTW 66, 1975, 223-241.
B. KOMINIAK, The theophanies of the Old Testament in the writings of St Justin, Washington D.C. 1948.
H. KÖSTER, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justins des Märtyrers (Habilitationsschrift) Heidelberg 1956.
— From the Kerygma-Gospel to written Gospels, NTS 35, 1989, 361-381.
— Ancient Christian Gospels. Their History and Development, London 1990.
H KRAFT, Der mittlere Platonismus und das Christentum, ThLZ 83, 1958, 330-340.
G. KRETSCHMAR, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956.
— Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée, Verbum Caro 22, 1968, 5-55.
— Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. H. Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968, 101-137.
— Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, Leiturgia 5, 1970.
U. KÜHNEWEG, Die griechischen Apologeten und die Ethik, VC 42, 1988, 112-120.
W.S. KURZ, The function of christological proof from prophecy for Luke and Justin (Diss.), Yale 1976.

P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle, Paris 1934; 1948.
M.J. LAGRANGE, Saint Justin. A propos de quelques publications récentes, BLAchr 4, 1914, 3-15.
— Saint Justin, philosophe, martyr, Paris 1914.
M.L. LAISTNER, Christianity and pagan culture in the later Roman Empire, Ithaca (New York) 1951.
P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1987.
G.W. LATHROP, Justin, Eucharist and "Sacrifice": A case of metaphor, Worship 64, 1990, 30-48.
J. LECLERCQ, L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin, ATh 7, 1946, 83-95.
A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e^-III^e^ siècles). T.1. De Justin à Irénée, Paris 1985.

J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, t.2: De saint Clément à Irénée, Paris 1928.
M. LEUTZSCH, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas", Göttingen 1989.
H. LOHMANN, Drohung und Verheissung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern, Berlin-New York 1989.
H. LONA, Ps. Justins De Resurrectione und die altchristliche Auferstehungsapologetik, Salesianum 51, 1989, 691-768.
P. LOUIS, Albinus. Epitomè, Rennes 1945.
G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, ZNTW 70, 1979, 86-114.
A. LUNEAU, L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, Paris 1964.

A.M. MALINGREY, *"Philosophia"*. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.C., Paris 1961.
W. MARCUS, Der Subordinatianismus als historisches Phänomen, München 1963.
M. MARITANO, Giustino martire fronte al problema della metempsicosi, Salesianum 54, 1992, 223-230.
CHR. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65), Tübingen 1992.
A. MARMORSTEIN, Jesus und Judaism in the earliest Christian Apologies, Expositor, 8th series, 17, 1919, 73-80; 100-116.
H.I. MARROU, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris 1948; 1965².
— La résurrection des morts et les apologistes des premiers siècles, Lumière et vie 1, 1952, 83-91.
J.L. MARSHALL, Some observations on Justin Martyr's use of testimonies TU 129, 1987, 197-200.
J.P. MARTÍN, El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir, Zürich 1971.
E. MASSAUX, L'influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, Louvain-Gembloux 1950.
G. MAY, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin-New York 1976.
C. MAZZUCCO – E. PETRELLA, Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni, Augustinianum 18, 1978, 29-45.
M. MEES, Form und Komposition der Herrenworte in Justin Apol. 1,15-17, Augustinianum 17, 1977, 283-306.
— Ps. 22(21) und Is. 53 in frühchristlicher Sicht, Augustinianum 22, 1982, 313-335.
G. MELINOSSI, Socrate nella tradizione cristiana dei primi secoli, Didaskaleion 9, 1930, 125-176.
M. MERINO RODRIGUEZ, Los caminos de la conversión cristiana en el pensamiento de san Justino mártyr, Revista agustiniana 27, 1986, 116-146.
R. MEYNET, Initiation à la rhétorique biblique, Paris 1982.
W. MICHAELIS, Zur Engelchristologie im Urchristentum, Basel 1942.
F. MILLAR, The Emperor in the Roman World (31BC–AD337), Ithaca (New York) 1977.
R. MINNERATH, Les chrétiens et le monde (Ier-2e siècles), Paris 1981.
J. MOFFATT, Two notes on Ignatius and Justin martyr, HThR 23, 1930, 153-159.
V. MONACHINO, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo, Gregorianum 32, 1951, 5-40; 187-222.
J. MOORE, Judaism in the First three Centuries of the Christian Era, 3vol., Cambridge (Mass.), 1928-1930.

J. MORALES, Fé y demonstración en el método teológico de san Justino, Scripta teologica 17, 1985, 213-225.
E. MORGAN WYNNE, The Holy Spirit and christian experience in Justin Martyr, VC 38, 1984, 172-177.
S. MORSON, St. Justin and the Eucharist, IE 79, 1943, 323-328.
P. DE MOUXY, *Nomen christianorum*. Ricerche sulle accuse et le difese relative al nome cristiano nella letteratura apologetica dei primi due secoli, Atti della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 91, 1956-1957, 204-236.
T. MOZZICATO, La poesia pagana nella prima apologetica greca, (Diss.) Catania 1947.
CH. MUNIER, La structure littéraire de l'Apologie de Justin, RvSR 60, 1986, 34-54.
— A propos des apologies de Justin, RvSR 61, 1987, 177-186.
— La méthode apologétique de Justin le Martyr, RvSR 62, 1988, 90-100; 227-239.
H. MUSURILLO, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972 (= les Actes du martyre de saint Justin et de ses compagnons en leurs trois recensions: p.42-61); discussion par G.A. Bisbee, The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study, The Second Century 2, 1985, 129-156 (Bibliographie).

P. NAUTIN, Genèse 1,1-2, de Justin à Origène, in: *In principio*. Interprétation des premiers versets de la Genèse, Paris 1973, 61-94.
U. NEYMEYR, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert, Leiden-New York 1989.
C. NOCE, Giustino: il nome di Dio, Divinitas 23, 1979, 220-238.
F. NORMANN, Christos didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (MBTh 32), Münster i.W., 1967.
R.A. NORRIS, God and world in early Christian theology. A study in Justin martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen, London 1966.

C. OEYEN, Die Lehre der göttlichen Kräfte bei Justin, StPatr 11,2 (TU 108), Berlin 1972, 215-221.
A. ORBE, Cristología gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol.I-II, Madrid 1973.
E.F. OSBORN, Justin Martyr, (BHTh 47) Tübingen 1973.
— From Justin to Origen. The pattern of apologetic, Prudentia 4, 1972, 1-22.
— The Platonic ideas in second century christian thought, Prudentia 12, 1980, 31-45.
— The beginning of christian philosophy, Cambridge 1981.
G. OTRANTO, L'incarnazione del logos nel Dialogo con Trifone di Giustino, in: La cristologia dei Padri II, Roma 1981, 45-61.
— La terminologia esegetica in Giustino, Vetera christianorum 24, 1987, 23-41.

E. PAGELS, Christian Apologists and "The Fall of the Angels": An attack on Roman Imperial Power? HThR 78, 1985, 301-325.
P. PALAZZINI, Il monoteismo nei padri apostolici e negli apologisti del II secolo, Roma 1945.
S.A. PANIMOLLE, Storicità e umanità del Cristo nelle Apologie di s. Giustino martire, Riv. biblica 38, 1990, 191-223.
W. PANNENBERG, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70, 1959, 1-45.

F. PARENTE, L'interpretazione cristiana di Salmo 109,3c(LXX) da Giustino ad Origene, SCO 24, 1975, 197-210.
L.G. PATTERSON, God and history in early Christian thought. A study of themes from Justin Martyr to Gregory the Great, London 1967.
V. PAVAN, La dossologia nella communicazione cristologica dei primi due secoli, Vetera christianorum 12, 1975, 391-415.
— Is. 54,1 (*Laetare sterilis*) nella catechesi dei primi secoli, Vetera christianorum 18, 1981, 341-355.
C. PEDICINI, Demonologia e instaurazione del regno di Dio nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani, Napoli 1953.
M. PELLEGRINO, L'elemento propagandistico e protrettico negli apologeti greci del II° secolo, Rivista di filologia e d'istruzione classica 1941, 1-18; 97-109.
— L'attualità dell'apologetica di S. Giustino, Scuola cattolica 70, 1942, 130-140.
— Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitiva e la cultura classica, Roma 1947.
— Studi su l'antica apologetica, Roma 1947.
— Per l'esatta interpretazione di un passo di S. Giustino, Convivium 25, 1957, 342-345 (= Apol. I,31,2).
— Cristianesimo e filosofia in San Giustino martire, Scuola cattolica 57, 1959, 301-303.
J. PÉPIN, Le challenge "Homère-Moïse" aux premiers siècles chrétiens, RScR 29, 1955, 105-122.
— Prière et providence au II^e^ siècle (Justin, Dial. 1,4), Studi Verbeke, Louvain 1976, 111-125.
— Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme, in: Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Paris 1981, 161-171.
O. PERLER, Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol., c.66, Divus Thomas 18, 1940, 293-316; repr. in: Idem, *Sapientia et Caritas*, Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag, (Paradosis 29), Fribourg Suisse 1990, 471-491.
J.M. PFÄTTISCH, Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins, Paderborn 1910.
P. PILHOFER, Harnack and Goodspeed, The Second Century 5, 1985, 232-242.
— Πρεσβυτέρων Κρείττων, Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen 1990.
— Justin und das Petrusevangelium, ZNTW 81, 1990, 60-78.
P.A. PIPER, The nature of the Gospel according to Justin Martyr, JR 41, 1961, 155-168.
F. PITOCCO, Millennio e/o utopia, Studi storico-religiosi 1, 1977, 347-352.
E. DES PLACES, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e^ siècle après J.C. Numénius, Atticus, Justin, StPatr 15,1984, 432-441.
J.C. PLUMPE, Some little-known early witnesses to Mary's virginitas, ThSt 9, 1948, 567-577.
J.M. POFFETT, Indices de réception de l'évangile de Jean au II^e^ siècle, in: J.D. Kaestli, J.M. Poffett, J. Zumstein (edd.), La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Genève 1990., 305-321.
V. PORTARO, La dottrina del Logos in S Giustino e le sue fonti, Brente 1919.
H.B. PORTER, The eucharistic piety of Justin Martyr, AThR 39, 1957, 24-33.
I. POSNOFF, Les prophètes dans la synthèse chrétienne de saint Justin (Diss.), Louvain 1949.
G.L. PRESTIGE, God in patristic thought, London 1936, 1964^3.

R. PRICE, Hellenization and Logos doctrine in Justin Martyr, VC 42, 1988, 18-23.
P. PRIGENT, Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie, Paris 1964.
— Les citations des Evangiles chez Justin (Apol. I,14-17), in: Lectures anciennes de la Bible, Cahiers de Biblia Patristica 1, 1987, 137-152.
A. PUECH, Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère, Paris 1912.
— Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle, t.2, Le II^e et le III^e siècles, Paris 1928.
N. PYCKE, Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez s. Justin, EThL 37, 1961, 52-85.

A. QUACQUARELLI, La storia nella concezione di S. Giustino, Rassegna di scienza filosofica 6, 1953, 323-339.
— La concezione della storia nei padri prima di S. Agostino, Roma 1955.

H. RAHNER, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.
E.C. RATCLIFF, Justin Martyr and Confirmation, Theology 51, 1948, 133-139.
— The eucharistic institution narrative of Justin Martyr's first Apology, JEH 22, 1971, 97-102.
B. REICKE, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier, Uppsala 1951.
Q.J. REIJNERS, The terminology of the Holy Cross in early Christian literature as based upon Old Testament typology, Nijmegen-Utrecht 1966.
B. REINHOLD, Trinität und Inkarnation bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (Diss.), Bonn 1961.
H. REMUS, Does Terminology distinguish Early Christian from Pagan Miracles? JBL 101, 1982, 531-551.
— Pagan-Christian Conflict over Miracles in the Second Century, Cambridge (MA) 1983.
R.D. RICHARDSON, A further inquiry into eucharistic origins with special reference to New Testament problems, in: H. Lietzmann, Mass and Lord's Supper. A study in the history of the liturgy, Leiden (s.d.), 237-146.
J. RIES, Cultes païens et démons dans l'apologétique chrétienne de Justin à Augustin, in: Ries J. (ed.), Anges et démons, Colloque 1987, 11, 25-26, Liège-Louvain, *Homo religiosus*, 14, 337-352.
J. RIVIÈRE, Saint Justin et les apologistes du second siècle, Paris 1907.
— Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers alexandrins, BLE 31, 1930, 5-20.
M. RIZZI, *Iustitia* e *veritas*: l'*exordium* degli scritti apologetici di Giustino, Atenagora, Tertulliano, Aevum 65, 1991, 125-149.
E. ROBILLARD, Justin. L'itinéraire philosophique, Montréal-Paris 1989.
A.E. RODRIGUEZ, La dynamis de Dios en s. Justino, (Ann. de la Fac. de teol., Univ.catol. de Santiago de Chile) 31,2, 1982.
J. ROMANIDÈS, Justin Martyr and the fourth gospel, The greek orthodox theological review 4, 1958-1959, 115-134.
W. RORDORF, La Trinité dans les écrits de Justin martyr, Augustinianum 20, 1980, 285-297.
— *Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria uirgine*, Augustinianum 20, 1980, 545-577.

S. SABUGAL, El título Christos en los padres apostólicos y apologistas griegos, Augustinianum 12, 1972, 407-423.

— El vocabulario pneumatológico en la obra de S. Giustino y sus implicaciones teológicas, Augustinianum 13, 1973, 459-467.
J.N. SANDERS, The fourth gospel in the early Church. Its origin and influence on Christian theology up to Irenaeus, Cambridge 1941.
W. SCHMID, Die Textüberlieferung der Apologie des Justin, ZNTW 40, 1941, 87-138.
— The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian, Maia 7, 1955, 1-10.
— Ein rätselhafter Anachronismus bei Justin Martyr, HJb 77, 1958, 358-361.
— Bilderloser Kult und christliche Intoleranz. Wesen und Herkunft zweier Nachrichten bei Aelius Lampridius (Alex. 43,6f.), in: *Mullus*. Festschrift Th. Klauser, Münster i.W. 1964, 298-315.
— Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin, in: *Forma futuri*. Studi in onore di M. Pellegrino, Torino 1975, 253-281.
W. SCHNEEMELCHER, Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, ZKG 75, 1964, 1-10.
J. SCHO, *Paideia* bei Justin dem Martyrer, (Diss.) Trier 1968.
W. SCHÖDEL, Apologetic literature and ambassadorial activities, HThR 82, 1989, 55-78.
P. SCHWANZ, Zum logos spermatikos. Das Problem der Vermittlung, Kairos 17, 1975, 123-125.
L. SCIPIONI, Alle origini di una concezione della storia nei Padri della chiesa, Sacra dottrina 2, 1957, 171-192.
J. SCHWARTZ, Tradition et rupture dans l'apologétique chrétienne du Haut Empire, Ktema, 10, 1985, 43-49.
B. SEEBERG, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, ZKG 58, 1939, 1-81.
M.H. SHEPHERD, The early Apologists and Christian worship, JR 18, 1938, 60-79.
W.A. SHOTWELL, The biblical exegesis of Justin Martyr, London 1965.
J.S. SIBINGA, The Old Testament Text of Justin Martyr, I: The Pentateuch, Leiden 1963.
J. SIKORA, Philosophy and Christian wisdom according to Saint Justin Martyr, Franciscan Studies 23, 1963, 244-256.
M. SIMON, *Verus Israel*. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425), Paris 1964^2.
— Les dieux antiques dans la pensée chrétienne, ZRG 6, 1954, 97-114.
M. SIMONETTI, Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo, Rivista di Storia e Lettere religiose 22, 1986, 201-240.
— L'Apocalissi e l'origine del Millennio, VetChrist 26, 1989, 337-350.
O. SKARSAUNE, The conversion of Justin Martyr, STh 30, 1976, 53-73.
— The proof of prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition (NT Suppl. 56), Leiden 1987.
— Art. Justin, TRE 17 (1988) 471-478.
M.A. SMITH, Did Justin know the Didache? StPatr 7 (TU 92), Berlin 1966, 287-290.
M. SORDI, I rescritti di Trajano e di Adriano sui cristiani, Rivista di storia della chiesa in Italia 14, 1960, 39-57.
— Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la chiesa, Rivista di storia della chiesa in Italia 16, 1962, 1-28.
M. SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957 (1967^2).

J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Kommodus, Amsterdam 1970.
— Die Rolle des Wunders im vorkonstantinischen Christentum, ZKTh 92, 1970, 286-312.
V.A. SPENCE LITTLE, The Christology of the apologists, London 1934.
G.N. STANTON, Aspects of early Christian Jewish polemic and apologetic, NTSt 31, 1985, 377-392.
V. STEGEMANN, Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrhundert nach Christus, Die Welt als Geschichte 7, 1941, 214-230.
G.E. STERLING, Historiography and Selfdefinition, Leiden 1992.
A. STÖTZEL, Warum Christus so spät erschien. Die apologetische Argumentation des frühen Christentums, ZKG 92, 1981, 147-160.
C.I.K. STORY, Justin's Apology I.62-64: its importance for the author's treatment of Christian baptism, VC 16, 1962.
— The nature of truth in "The Gospel of Truth" and in the writings of Justin Martyr. A study of the pattern of orthodoxy in the middles of the second century, Leiden 1970.
G. STRECKER, Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudo-Clemens?, NTS 24, 1978, 297-316.
B. STUDER, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, in: *Kyrios und Nomos*, Festschrift C. Andresen, 1979, 435-448.
— Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Eglise ancienne, Paris 1989.
T. STYLIANOPOULOS, Justin Martyr and the Mosaic Law (Diss.), Missoula 1975.
O.D. SUTHERLAND, Gn 15,6 and Early Christian Struggles over Election, Scottish Journal of theology 44, 1991, 443-456.

M. TIERNEY, The Christian Apologists and the Cynic tradition, Studies 24, 1935, 214-230.
O. TLASCAL, Die Dämonenlehre der Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund (Diss.) Wien 1956.
D.C. TRAKATELLIS, The Pre-existence of Christ in Justin Martyr (Harvard Dissertations in Religion 6), Missoula 1986.

D. VAN DEN EYNDE, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1933.
— L'eucaristia in S. Ignazio, S. Giustino e S. Ireneo, in: Eucaristia. Il Mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della chiesa, ed. A. Piolanti, Brugge 1957, 115-127.
P.G. VAN DER NAT, article: Geister (Dämonen), c.III Apologeten RAC 9, 1976, 715-761.
M. VAN UYTFANGHE, Platonisme et eschatologie chrétienne, in: *Fructus centesimus*. Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink, publiés par A.A.R. Bastiansen, A. Hilhorst, C.H. Kneepkens, Steenbrugge 1989, 342-362.
J.C.M. VAN WINDEN, An early Christian philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine. Introduction, text and commentary, Leiden 1971.
— De verhouding tussen platonism en christelijk geloof bij Justinus, Lampas 6, 1973, 358-364.
— Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dial. 1,4-5, VC 31, 1977, 181-190.
— Stoa and Christendom, Lampas, 16, 1983, 98-106.
G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Etude philosophique , Paris-Louvain 1945.

H. VERWEYER, Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt, ZKTh 109, 1987, 385-399.
D. VIGNE, Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne, Paris 1992.
A.J. VISSER, A bird's eye view of the ancient Christian eschatology, Numen 14, 1967, 4-22.
J. DE VOGEL, Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between Greek philosophy and Christian faith?, Mnemosyne 31, 1978, 360-388.

J.H. WASZINK, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, in: Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt III: Recherches sur la tradition platonicienne, Genève 1955, 137-179.
— Some Observations on the Appreciation of "Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature, in: Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann, Utrecht-Antwerpen 1963, 41-56.
— Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, in: *Mullus.* Festschrift Th. Klauser, Münster i.W. 1964, 380-390.
— Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus zum frühen Christentum VC 19, 1965, 129-162.
J. DE WATTEVILLE, Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles, Neuchatel 1966.
H.A. WEGMANN, Genealogie des Eucharistiegebetes, ALW 33, 1991, 193-216.
TH. WEHOFER, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischen Beziehung zum erstenmal untersucht, RQS, Suppl.6, 1897.
H. WEY, Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus, Winterthur 1957.
P.S. WIDDICOMBE, The Fatherhood of God in the Thought of Justin Martyr, Origenes and Athanasius (Diss.), Oxford 1990.
A.O. WIELAND, Die Eschatologie Justins des Philosophen und Märtyrers. Eine Untersuchung zum Standort und zur Bedeutung der Eschatologie bei den griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts (Diss.) Innsbruck 1969.
R. WILDE, The treatment of the Jews in the Greek Christian writers of the first three centuries (The Catholic University of America, Patristic studies 81), Washington 1949.
M.F. WILES, The Divine Apostle. The interpretation of St. Paul's Epistles in the early Church, Cambridge 1967.
U. WILCKEN, Zu den Kaiserreskripten, Hermes 55, 1920, 1-42.
R.L. WILKEN, Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetic, Church History 39, 1970, 437-458.
— The Christians as the Romans saw them, New-Haven-London 1984.
G.H. WILLIAMS, Baptismal Theology and Practice in Rom as reflected in Justin Martyr, in: The Ecumenical World of Orthodox Civilisation, Essays in Honor of Georges Florovsky, vol.3, The Hague-Paris 1974, 9-34.
H. WINDISCH, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justins (Diss.) Leipzig 1906.
H.A. WOFLSON, Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers, Harvard Divinity School 22, 1956-1957, 5-40.

J. YSEBAERT, Greek baptismal terminology. Its origins and early development (*Graecitas christianorum primaeva,* 1), Nijmegen 1962.
M.O. YOUNG, Justin Martyr and the dead of souls, StPatr 16, 1985, 209-215.

TH. ZAHN, Studien zu Justin, ZKG 8, 1886, 1-84.

N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^e siècle (Univ. de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, IV,47), Louvain 1972.
O. ZÖCKLER, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907.

I

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE AU IIe SIÈCLE

Depuis les éditions de F. Morel[1] et de P. Maran[2], il est traditionnel de désigner sous le nom d'apologistes un groupe d'écrivains grecs du IIe siècle qui ont consacré leurs efforts à défendre le christianisme affronté à la nouvelle situation qui lui est faite dans l'Empire romain[3]: Les progrès de la religion chrétienne, désormais distincte du Judaïsme, provoquent des réactions hostiles de toute sorte. Dans les couches populaires, la défiance, l'ignorance, la haine aveugle entretiennent les pires calomnies, que les milieux intellectuels, familiers du pouvoir, n'hésitent pas à reprendre[4]. Les masses païennes se montrent aussi particulièrement sensibles à l'exclusivisme, à l'abstentionnisme chrétien, ressentis comme une injure et un défi. Par leur vie secrète, marginale, les chrétiens apparaissent, en effet, comme un groupe indésirable, irréductible, plus déconcertant encore que celui des Juifs. Ceux-ci, du moins, bénéficient d'un statut légal[5], qui sanctionne leur particularisme religieux, tandis que les chrétiens ne peuvent en aucune manière justifier leur refus de participer à la vie religieuse de la cité et de s'associer au culte impérial: aussi passent-ils pour être des rebelles à l'ordre romain athées, impies, suspects à tous égards.

L'homme de la rue ne comprend pas davantage le parti-pris des chrétiens de se tenir à l'écart des manifestations communes de la cité, des jeux publics, de la scène, des banquets festifs, des cérémonies commémoratives; cette apparente contestation des normes coutumières de la vie romaine est ressentie comme une provocation intolérable. Par leur comportement réservé les chrétiens semblent mettre en cause les traditions les plus respectables, voire les plus sacrées, qui ont fait la grandeur de Rome: c'est peut-être là le grief le plus tenace et le plus profond[6].

---

1 F. Morel, Corpus apologetarum, Paris 1615.

2 P. Maran, S. Justinus philosophus et martyr, Tatianus S. Justini discipulus, Athenagoras Atheniensis, philosophus christianus, S. Theophilus Antiochenus episcopus, Hermias, Paris 1742 (= PG VI).

3 Pour l'évolution de la question chrétienne sous les Antonins, voir Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain (IIe-IIIe siècles), Paris, 1979, 233-242 (Bibliographie); J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, Staat und Kirche von Domitian bis Kommodus, Amsterdam 1970.

4 Suétone, Néron 16; Tacite, Annales 15,44; Minucius Felix, Octauius 9, au sujet de Fronton; cf. Speigl, op.cit., p.70-78; M. Sordi, Il Cristianesimo e Roma, Bologna 1965, p.121-127.

5 M. Simon – A. Benoît, Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin, Paris 1968, p.69s., 4e éd. 1993 (Bibliographie).

6 En outre, nombre de griefs formulés contre les chrétiens ne font que reprendre ceux de l'antisémitisme gréco-romain; cf. J. Leipoldt, Antisemitismus, RAC I, 469-477.

Les Apologistes s'appliquent avec un soin extrême à réfuter ces diverses accusations. Ils soulignent à l'envi le loyalisme des chrétiens et exposent les principes qui inspirent leur attitude sociale et civique: loin de contester l'ordre romain, les disciples de Christ attendent de tout observateur non prévenu, de l'empereur et des magistrats en tout premier lieu, qu'ils reconnaissent le caractère irréprochable de leur conduite et l'inanité des accusations grossières portées contre eux; loin de pousser à la subversion, la religion chrétienne invite ses membres à s'engager résolument "en vue de toute bonne œuvre" (Tit. 3,1). Ils répètent inlassablement que les chrétiens obéissent à l'Etat en toutes ses exigences légitimes. Ils contestent l'injustice de la procédure criminelle suivie à leur égard. Mais leur revendication principale est que les chrétiens devraient être traités de la même maniére que les adeptes de n'importe laquelle des écoles philosophiques.

Cette revendication n'avait évidemment aucune chance d'être entendue car, à la différence des philosophes de l'époque, qui ménageaient la religion officielle lors même qu'ils ne croyaient pas aux dieux, les chrétiens rejetaient sans ambages toutes les manifestations du polythéisme gréco-romain[7]: D'autre part, en adorant le Christ "comme un dieu"[8], ils contrevenaient à la loi romaine, qui règlementait le fait religieux et s'exposaient aux sanctions qui visaient le délit de *religio inlicita*[9]. Cette situation devait se prolonger aussi longtemps que les empereurs décideraient de maintenir la religion d'Etat, restaurée par Auguste[10]. Dès lors, bien que leur politique religieuse pût varier au gré des circonstances, les principes généraux de cette politique demeurant les mêmes, le christianisme, sans existence légale, ne pouvait guère espérer qu'une tolérance de fait, contingente et aléatoire.

Quadratus est le premier apologiste chrétien connu. Eusèbe rapporte qu'il adressa à Hadrien (sans doute lors du passage de celui-ci à Athènes, en 124), "un discours où il présentait la défense (ἀπολογία) de notre religion[11]. Eusèbe mentionne, en même temps que Quadratus, le philosophe athénien Aristide comme l'auteur d'une apologie destinée au même empereur, mais cette indication est erronée, car cet ouvrage fut, en réalité, présenté à Antonin le Pieux, vers 141. Aristide fait de la notion de Dieu le critère des religions existantes mais il ne donne que peu d'indications sur la

---

7 R.P.C. Hanson, The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great, in: Studies in Christian Antiquity, Edinburgh 1985, p.144-220.

8 Pline le Jeune, ep. X,96.

9 H. Last, Christenverfolgungen (juristisch), RAC II, 1208-1228, donne une bonne synthèse concernant le fondement juridique des persécutions; cf. Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain (IIe-IIIes.) Paris, Editions Cerjas, 1979, p.222-227.

10 J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine, Paris 1973, p.169-277 (Bibliographie).

11 Eusèbe, H.E., IV,3,1-3.

doctrine et le culte chrétien; par contre, il achève son traité par un tableau idéalisé de la vie chrétienne, qui annonce celui de l'Epître à Diognète et offre aux apologistes un de leurs arguments préférés: prouver la vérité du christianisme par l'excellente conduite morale et sociale de ses fidèles[12].

L'Apologie de Justin, qui s'inspire largement de celle d'Aristide, est adressée à l'empereur Antonin le Pieux (138-161), ainsi qu'à ses fils adoptifs, Marc Aurèle et Lucius Verus[13]. Desormais le mouvement de "défense et d'illustration" de la religion chrétienne s'intensifie: sous le règne de l'empereur philosophe Marc Aurèle (161-180), apparaissent coup sur coup les apologies du rhéteur asiate Miltiade[14], d'Apollinaire, évêque d'Hiérapolis en Phrygie[15], de Méliton, évêque de Sardes en Lydie[16], d'Athénagore, philosophe chrétien d'Athènes[17].

Outre ces écrits, qui constituent autant de démarches officielles auprès des empereurs, il faut mentionner toute une série d'ouvrages de la même époque, intitulés Discours ou Exhortations aux Grecs, qui leur sont étroitement apparentés[18]. Nombre d'entre eux sont perdus; ceux qui nous sont conservés unissent, à des degrés divers, le plaidoyer et la controverse[19]. On observe ainsi que, si les premières apologies sont adressées au prince ou au sénat romain, les auteurs ne tardent pas à se tourner vers l'opinion publique, en général[20]. Est-ce à dire que la dédicace au prince,

---

12 Clauis Patrum graecorum I (=CPG), n.1062 (Bibliographie); B. Altaner, Aristides, RAC I, 652-654; C. Vona, L'apologia di Aristide, Roma 1950.

13 CPG I, n.1073.

14 Elle est signalée par Eusèbe, H.E. V,17,5, mais l'œuvre est perdue comme tous les autres écrits de Miltiade contre les Grecs et contre les Juifs.

15 Eusèbe, H.E., IV,27; l'ouvrage est perdu.

16 Eusèbe, H.E., IV,26, a conservé un fragment de cette œuvre; cf. CPG I, n.1093.

17 CPG I, n.1070; L.W. Barnard, Athenagoras, A study in second century Christian apologetic, Paris 1972; B. Pouderon, Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien, Paris 1989 (Bibliographie). Voir R.M. Grant, Five apologists and Marcus Aurelius, p.1-17.

18 Deux écrits de ce genre sont attribués à Justin: CPG I, nn.1082-1083.

19 La controverse prévaut dans les écrits pseudo-justiniens conservés dans le *Parisinus* gr. 450; cf. CPG I, nn.1086-1089.

20 C'est le cas de l'ouvrage de Tatien: CPG I, n.1104, de celui d'Hermias: CPG I, n.1113. Plus sereine, l'Epître à Diognète répond à des questions posées par un ami chrétien: CPG I, n.1112. Insensiblement, l'apologie chrétienne glisse vers le genre littéraire de l'Exhortation (ou Protreptique); l'évolution est perceptible chez Théophile d'Antioche, A Autolycus CPG I, n.1107, bientôt imité par Clément d'Alexandrie. Chez les Latins, Minucius Félix offre un exemple analogue, avec l'*Octavius*. Voir R.M. Grant, Forms and Occasions of the Greek Apologists, p.213-226; J.Cl. Fredouille, L'apologétique chrétienne antique, p. 129-234; G. Bardy, Art. Apologetik, RAC I, 534-543; et, dans la Bibliographie générale, les ouvrages de Harnack (1882), Geffcken, Puech, Pellegrino (1947).

caractéristique des premières apologies, n'est qu'une fiction littéraire, visant à conférer une dignité toute particulière à des ouvrages destinés, en fait, au grand public? D'aucuns l'ont affirmé mais la réalité apparaît bien plus complexe.

Lorsque les premiers apologistes présentent leur requête à l'empereur, ils sacrifient peut-être à un usage, déjà pratiqué par le Judaïsme hellénistique[21], mais leur démarche n'est nullement factice. Ils ont parfaitement conscience que la situation légale des chrétiens dépend au premier chef du bon vouloir du prince. C'est pourquoi, dépassant l'objet précis de leur requête, ils n'hésitent pas, à l'occasion, à avancer des arguments *ad hominem*, afin de retenir l'attention de l'empereur et, si possible, de l'incliner à la tolérance de fait du christianisme.

C'est ainsi que Justin fait appel au sens de la piété et de la philosophie d'Antonin et de ses fils adoptifs et multiplie les arguments qu'il croit susceptibles d'impressionner favorablement l'empereur, très préoccupé des bonnes mœurs[22]. A son tour, Méliton reprend la phraséologie officielle du règne de Marc Aurèle, amplement illustrée par les monnaies et les inscriptions. Il salue l'empereur comme le gardien de la prospérité publique et le Père de tous les bienfaits; face aux intrigues des sycophantes, il en appelle au droit souverain d'arbitrage de l'empereur dans les provinces[23]. Mais il y a plus: Méliton assure le prince du loyalisme des chrétiens, non point seulement d'une manière générale, pour les devoirs civiques communs, mais sur un point précis qui lui tient particulièrement à cœur, celui des modalités selon lesquelles Marc Aurèle voudrait régler la succession au trône impérial[24]. La Supplique d'Athénagore n'est pas moins engagée[25].

Il va sans dire que les requêtes des apologistes n'eurent pas davantage de succès auprès de Marc Aurèle qu'elles n'en avaient eu auprès d'Antonin ou d'Hadrien. L'empereur ne le cède en rien à son père adoptif pour le zèle religieux; il est persuadé que sa piété envers les dieux lui vaut une protection toute spéciale et il s'attache à les honorer par des liturgies grandioses. Il ne saurait donc témoigner la moindre indulgence à l'égard des chrétiens, déserteurs des dieux de la cité[26]. Mais il nourrit encore d'autres griefs à leur

---

21 Eusèbe, H.E., III,9,2; Josèphe, Autobiographie 65,361s.; cf. A. Ehrhardt, Justin Martyr's two Apologies, 1-12.

22 Apol. I,1; 2,1-2; 27,1-4; 29,1-4; cf. Marc Aurèle, Pensées I,17,4; 16,7.

23 Eusèbe, H.E. IV,26,7.

24 Abandonnant le principe de l'adoption, respecté depuis Nerva, Marc Aurèle prépare, en effet, l'accession au trône de son fils Commode, associé au pouvoir, avec le titre de César (12. oct. 166), puis d'Auguste (177); cf. D. Kienast, Römische Kaisertabelle, Darmstadt 1990, p.147.

25 Supplique 37.

26 J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I: La politique religieuse des Antonins, Paris 1955, p.363.

encontre: leur attitude lui semble pure bravade; peut-être est-il plus choqué encore par la méconnaissance des lois de l'univers et de la cité, que leur séparatisme lui paraît impliquer[27].

Faute d'obtenir au sommet une décision favorable à leur cause, les apologistes pouvaient entreprendre une action sur l'opinion publique, en vue de dissiper les préjugés et les rumeurs et de faire tomber le mur de la haine et de l'ignorance[28]. Le plaidoyer revendiquant pour les chrétiens, le droit de professer librement leur foi s'enrichit ainsi de développements plus ou moins abondants visant non seulement à réfuter les accusations communes et à dénoncer les absurdités des mythes païens, mais à faire ressortir le caractère éminemment rationnel de la doctrine chrétienne ainsi que la dignité hors pair de son culte et de sa morale. Le Discours aux Grecs de Tatien, *l'Oratio ad Graecos* du Pseudo-Justin[29], la *Cohortatio*[30], les trois livres à Autolycos de Théophile d'Antioche, l'Epître à Diognète s'inscrivent dans ce cadre. Ces ouvrages ne sont plus adressés à l'empereur mais à des particuliers ou à l'opinion publique, en général.

Pour leur critique du paganisme, les Pères apologistes puisent aussi bien dans les écrits des philosophes que dans ceux du Judaïsme hellénistique[31]. Cet aspect de leur production ne brille ni par son originalité ni même par son agressivité; le sujet était trop rebattu pour qu'il fût nécessaire d'y insister. Nos auteurs se montrent plus attentifs à présenter les preuves de la vérité du christianisme. La plus éclatante, à leurs yeux, se tire des transformations morales opérées en la personne des nouveaux convertis à la religion du Christ. Tous la reprennent et l'amplifient, offrant une description idyllique des vertus vécues par les individus et les communautés: leur sens de l'entraide, de l'hospitalité, leurs dispositions pacifiques, mais surtout la dignité de leur vie privée et familiale, puisque c'est à ce propos que les suspicions sont les plus tenaces.

Mais les apologistes nourrissent de plus vastes desseins, dont celui de prouver, de manière irréfutable, croient-ils, la vérité de leur foi et la divinité du Christ. Justin, par exemple, est persuadé que la preuve par les prophéties de l'Ancien Testament réalisées en la personne et l'œuvre du

---

27 J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, 197-200; cf. P. de Labriolle, La réaction païenne. Etude sur la polémique chrétienne du I^er au IV^e siècle, Paris 1934, p.71-79.

28 V. Monachino, Intento pratico e propagandistico nell'apologia greca del II. secolo, 1-49.

29 CPG I, n.1082.

30 CPG I, n.1083; R.M. Grant, Studies in Apologists II, The Cohortatio of Pseudo-Justin, HThR 31, 1958, 128-134.

31 Au sujet des précurseurs païens et juifs de l'apologétique chrétienne sur ce point, voir J. Geffcken, Zwei Apologeten, p.IX-XXXII; cf. R.P.C. Hanson, Christian antiquity, p.145s.; G. Bardy, Apologetik, RAC I,533.

Christ est "la démonstration (ἀπόδειξις) la plus forte et la plus véridique" (Apol. I,30) que l'on puisse produire, puisqu'elle se fonde non sur des témoignages humains, toujours contestables, mais sur l'évidente efficacité de la parole de Dieu[32].

Il convient d'observer que les apologistes n'ont guère développé l'argumentation fondée sur les miracles du Christ. C'est qu'admettant, avec leurs contemporains, la capacité des puissances démoniaques d'accomplir toute sorte de prodiges, ils craignent, plus que tout, de voir la personne du Christ confondue avec la foule des magiciens et thaumaturges de toute obédience, dont les artifices séduisent les crédules. Si les Pères aspirent à convaincre leurs interlocuteurs, notamment les milieux cultivés de leur temps, c'est par des démonstrations rationnelles bien plutôt que par les séductions du merveilleux[33]. Convertis de fraîche date, nombre d'entre eux ne croient pas devoir renier pour autant tous les enseignements de l'Académie ou du Portique, mais pouvoir et devoir les mettre au service de la doctrine chrétienne. Aussi relèvent-ils avec le plus grand soin les analogies et les concordances qu'ils croient discerner entre les dogmes chrétiens et les données de la tradition classique[34]. Cette sympathie intelligente les enhardit parfois au point qu'ils n'hésitent pas à présenter les chrétiens comme les authentiques héritiers de la civilisation gréco-romaine, appelés à réaliser l'alliance de la philosophie classique et des vérités de la foi.

Ont-ils, pour autant, contribué à helléniser le christianisme? D'aucuns l'ont prétendu, comme si l'usage généreux qu'ils ont pu faire de la terminologie technique de la philosophie contemporaine leur avait fait perdre de vue le caractère unique de la Révélation en Jésus-Christ, comme si les efforts qu'ils ont déployés, pour manifester la convenance du christianisme avec les aspirations les plus profondes de l'âme humaine, les avait conduits à sacrifier des vérités essentielles à la foi des chrétiens[35]. Immense débat: qu'il suffise de l'avoir évoqué ici, pour faire pressentir les difficultés inhérentes à la première apologétique chrétienne.

---

32 Justin, Apol. I,30; cf. Tertullien, Marc. III,3; Origène, C. Cels. III,28; voir H. Remus, Pagan-Christan conflict of miracles in the second century, p.142.

33 R. Joly, Christianisme et philosophie, p.118s.

34 H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.1-30; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.199-203; N. Zeegers Van der Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle, p.42s.; T. Mozzicato, La poesia pagana nella prima apologetica greca.

35 Voir les remarques de L.W. Barnard, Athenagoras, p.11s.; cf. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècle, p.11-34; J. Pépin, Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme, in: Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, éd. Y. Bonnefoy, A-J, Paris: Flammarion 1981, p.161-171.

II

L'APOLOGISTE JUSTIN: SA VIE ET SON ŒUVRE

Grâce aux indications éparses qu'il a laisées dans ses Apologies (I,1; II,3 et 12) et dans son Dialogue avec Tryphon (1,1-8,2), grâce aussi au récit du Martyre de Justin et ses compagnons[1], il est possible, malgré des zones d'ombre irréductibles, de se faire une idée assez précise de la personnalité et du parcours intellectuel et religieux du plus important des apologistes grecs du IIe siècle[2].

Né à Flavia Neapolis – l'actuelle Nablus, en Israël – dans la province romaine de Syrie Palestine[3], Justin était "fils de Priscus et petit-fils de Baccheios", de naissance libre[4]. Il était issu vraisemblablement de colons d'origine grecque ou latine, installées dans la "ville nouvelle", fondée par Vespasien, au lendemain de la guerre juive, près des ruines de l'antique Sichem. Sa famille était païenne, lui-même était incirconcis (Dial. 28,2). S'il déclare appartenir à la nation (γένος) des Samaritains (Dial. 120,6), il n'a jamais su l'hébreu et ne témoigne d'aucune connaissance particulière des traditions religieuses propre aux Samaritains[5].

La date exacte de sa naissance est inconnu, mais doit se situer dans la première décennie du IIe siècle; en effet, lorsque, dans les premiers chapitres du Dialogue avec Tryphon (Dial. 1,3; 9,3), il parle de la rébellion de Bar Kochba (132-135), il apparaît comme un homme encore jeune, mais qui a parcouru déjà un itinéraire philosophique assez complexe. A l'instar d'un grand nombre de ses contemporains, en quête de savoir et de vérité, Justin choisit, au terme du cursus habituel des études libérales, de se consacrer tout entier à la philosophie, c'est-à-dire aux questions essentielles

---

1 Texte des trois recensions des Actes dans H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Texts and Translations, Oxford 1972, p.42-61; présentation critique de ces versions, ibid., p.XVII-XX. Voir aussi H. Delehaye, Les Passions des martyrs et les genres littéraires, Bruxelles 1921, p.119-121; R. Freundenberger, Die *Acta Justini* als historisches Dokument, dans *Humanitas – Christianitas*, W. von Löwenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, p.24-31; Gary A. Bisbee, The Acts of Justin: a Form-Critical Study, The Second Century 2, 1985, p.129-157.

2 Bon article de synthèse par O. Skarsaune, TRE 17 (1988) 471-478. Voir aussi les études de R.M. Grant (1956), N. Hyldahl (1966), J. van Winden (1971), O. Skarsaune (1976), D. Bourgeois (1981), P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, p.219-245; Wartelle (1987), p.15-28.

3 A.H.M. Jones, The Cities of the Eastern roman Provinces, Oxford 1971², p.228; 276-280; cf. F.M.Abel, Nablouse, essai de topographie, Revue biblique 20, 1923, p.120-132.

4 Ce point résulte de la manière même dont Justin présente son "état civil": Apol. I,1, où il précise sa filiation (Lampe, p.241).

5 O. Skarsaune, 471; voir cependant G. Reim, Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde, BZ 32, 1988, p.72-86.

concernant l'homme et sa destinée[6]. Pour lui, la philosophie est "le plus grand des biens et le plus précieux devant Dieu; elle seule nous conduit à lui et nous réunit à lui" (Dial. 2,1; cf. *Acta Iustini et sociorum* 2,3).

Des générations d'historiens se sont attachées à discerner la part qui revient respectivement à la vérité historique et à la fiction littéraire dans la description faite par Justin de l'itinéraire spirituel qui le conduisit, d'une école philosophique à l'autre, jusqu'à la conversion au christianisme[7]. Il commença par fréquenter un stoïcien, mais il le quitta bientôt, "car il n'avait rien ajouté à ses connaissances sur Dieu", (Dial. 2,3) et, précise-t-il, sur un ton désabusé: "il ne le connaissait pas lui-même et il disait que cette science n'est pas nécessaire"[8]. Le péripatéticien, auquel il s'attacha ensuite, "le supporta les premiers jours, puis voulut que fût fixé son salaire, pour que leurs relations ne restent pas inutiles"[9]. Il passa de là à un pythagoricien, dont les exigences scientifiques étaient tellement immenses, de la musique à l'astronomie et à la géométrie, qu'il ne put se résoudre à en passer par là, pour parvenir à la connaissance de Dieu[10]. Il rencontra enfin un platonicien, des plus éminents[11], auprès duquel il eut l'impression de faire des progrès sensibles dans l'intelligence des choses incorporelles: "la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, conclut-il en évoquant le temps de son enthousiasme philosophique, je crus être devenu un sage; je fus même assez sot pour espérer que j'allais immédiatement voir

---

6 A l'époque hellénistique la philosophie se présente comme un art de vivre, un ensemble de règles morales fondées sur la connaissance de la nature, et fortifiées par la conduite de ses adeptes et leur art de la dialectique; cf. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, III, 266, Leipzig 1922; P. Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, p.260s.; R.L. Wilcken (1970), p.444s.

7 Puech (1912), p.46-53; Goodenough, p.87s.; Bardy, art. DTC VIII, 2228-2230; voir les critiques de van Winden et de Lampe à la présentation de Hyldahl, qui accorde une part trop grande à la fiction littéraire.

8 Dial. 2,3; Hyldahl, p.226s., relève les points de convergence de Justin avec les doctrines stoïciennes, en Dial. 5,2-6; 6,1; 3,6; cf. V. Stegemann (1941).

9 L'avidité des péripatéticiens était un *topos* de la polémique contre les philosophies, observe Lampe, 219, qui cite: Lucien, Men. 5, Dial. mort. 10,11; Nigrinus 25; Piscator 14s., et Aelius Aristide, or. 45. L'épisode ne permet aucune conclusion sur la situation pécuniaire de Justin, au cours de ses études....

10 L'insistance sur les études propédeutiques à la philosophie était vive non seulement chez les pythagoriciens (Diog. Laert. IV,2,10, Lucien, vit. auctio 2, Tertullien, an. 31,4), mais aussi dans le moyen platonisme: Théon de Smyrne, au début du II[e] siécle, rédige un traité intitulé: Des connaissances mathématiques nécessaires pour la lecture de Platon; cf. Albinos, Didasc. 7, Clément d'Alexandrie, Strom. VI,81,4s. Voir à ce sujet Lampe, p.220s.

11 D'aucuns ont pensé à Numénius, qui a pu enseigner à Ephèse.

Dieu: car tel est le but de la philosophie de Platon" (Dial. 2,6; cf. Apol. II,12,1; 13,1).

Justin ne devait pas s'arrêter à la philosophie de Platon[12]. Dans le Dialogue avec Tryphon, il attribue sa conversion à sa rencontre dans la solitude, d'un vieillard "doux et grave", qui lui fit sentir les limites de toutes les philosophies humaines et lui révéla la vérité annoncée par les prophètes "justes et chéris de Dieu, qui parlaient par l'Esprit-Saint et rendaient sur l'avenir des oracles qui sont maintenant accomplis" (Dial. 7,1). Dans l'Apologie, il déclare qu'à l'époque où il prenait plaisir aux enseignements de Platon, "en entendant les accusations portées contre les chrétiens et en les voyant intrépides devant la mort[13], il se dit qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans l'amour des plaisirs" (Apol. II,12,1). Les deux récits se complètent: ils font ressortir aussi la part décisive que l'étude des livres saints et, plus particulièrement, l'exploration des prophéties de l'Ancien Testament et de leur réalisation historique occupèrent dans la conversion et la formation doctrinale de Justin[14]. D'emblée l'argument prophétique lui avait parut offrir la démonstration (ἀπόδειξις) la plus ferme de la vérité chrétienne, susceptible de convaincre tout homme, que le christianisme est "la seule vérité sûre et profitable" (Dial. 8,1).

La conversion de Justin dut avoir lieu quelque temps avant la rébellion de Bar-Kochba et la seconde guerre juive (132–135), quelque part en Orient[15]. Si l'on en croit Eusèbe (H.E. IV,18,6), c'est à Ephèse que l'apolo-

---

12 La littérature concernant l'influence du platonisme sous ses différents aspects sur l'œuvre de Justin est immense. Les études de de Faye (1896), Pfättisch (1910), Goodenough (1923), Bardy (1925), ont été renouvelées par les travaux d'Alfonsi (1946), d'Andresen (1952, 1955), dont les conclusions relatives à l'influence du moyen-platonisme sur Justin ont été précisées par Schmid (1952), Dörrie (recension: Gnomon 29, 1957, 185-196), Waszink (1955; 1965), Kraft (1958), Hyldahl (1966), van Winden (1971; 1973), Joly (1973), de Vogel (1973; 1978). Voir aussi la syntèse de J. Daniélou: Platon dans le Moyen-Platonisme chrétien, in: Message évangélique et culture hellénistique, p.103-122; H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.9-22; E. des Places, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^{e} siècle après Jésus-Christ, p.432-441.

13 O. Skarsaune, The Conversion of Justin Martyr, p.53-73; Th. Baumeister, Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers, p.631-642.

14 U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert, p.27s. suggère que la figure du vieillard du Dialogue peut refléter certains aspects de l'enseignement de Justin lui-même: la place centrale de l'argument prophétique est soulignée aussi par D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien, p.52s.; W.A. Shotwell, The Biblical Exegesis of Justin Martyr, p.86s.; O. Skarsaune, The proof of prophecy, p.2-3.

15 On a proposé non seulement la Palestine, dévastée par Hadrien (cf. Apol. I,31,6; 53,9), mais Ephèse (cf. Eusèbe, H.E. IV,18,6) et Corinthe (Hyldahl, 97), comme lieu de la controverse entre Justin et Tryphon.

giste eut avec Tryphon, "le plus célèbre des Hébreux de ce temps-là"[16], les entretiens qu'il devait consigner dans son Dialogue. Eusèbe, et Jérôme à sa suite, le décrivent comme "prêchant la parole de Dieu et combattant dans ses ouvrages en faveur de la foi" (H.E. IV,11,8; 17,1). L'image est conventionnelle; elle veut illustrer l'activité de didascale itinérant qui fut désormais celle de Justin. En portant le *tribon*[17], le manteau de philosophe (Dial. 1,2; 9,2), le nouveau converti proclamait son intime conviction: en devenant chrétien, il n'avait fait que passer d'une philosophie à une autre, mais la meilleure de toutes, "supérieure à toute humaine philosophie" (Apol. II,15,3), car il possédait désormais "la science infaillible et la connaissance irréfutable" (Apol. II,13,3).

Aucun indice ne permet de déterminer la date ni la durée des étapes qui conduisirent Justin de son Orient natal jusqu'à Rome, où il passa les dernières années de sa vie[18]. Au préfet Rusticus, qui l'interroge sur ses activités et sur son domicile romain, il répond simplement: "Je demeure au-dessus du bain de Timothée, depuis que, pour la deuxième fois, je séjourne à Rome. Je ne connais pas d'autre lieu de réunion. Tous ceux qui ont voulu m'y trouver, je leur ai communiqué la doctrine de la vérité"[19]. A en juger d'après la condition sociale des disciples arrêtés et condamnés avec lui, la demeure de Justin, qui constituait toute son école, accueillait essentiellement des chrétiens adultes, de toute condition[20], désireux d'approfondir leur foi. Mais l'on se gardera de forcer le texte: si une descente de police surprit, au domicile de Justin, le maître et six de ses disciples, cela ne signifie pas qu'il réservait son enseignement aux chrétiens confirmés. Lui-

16 Il est vain de spéculer sur l'identité de Tryphon, conclut E. Goodenough, p.91; on ne saurait, en tout cas, l'identifier avec Rabbi Tarphon, adversaire déclaré des chrétiens, cf. J. Neusner, A Life of Rabbi Tarphon, ca.50-130 C.E., 1961, p.141-167; J.D. Gereboff, Rabbi Tarfon. The Tradition, The Man, and Early Rabbinism, Rhode Island 1977.

17 Contre Hyldahl, p.88-112, Lampe, p.221, souligne que les mentions du *tribon* par Justin ne relèvent pas de la fiction littéraire, mais correspondent à une réalité vécue – comme pour Tertullian rédigeant son *De pallio*; cf. U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert, p.31.

18 Il n'en reste pas moins que son activité de didascale s'étendit sur près de trente ans.

19 Malheureusement, le passage relatif au domicile de Justin est corrompu. Dès 1902, P. Franchi de Cavalieri proposait de lire: au-dessus du bain de la Voie Tiburtine, Note agiographiche II: Gli Atti di Giustino, Studi e Testi 8, 1902, p.34; cf. Osborn, Justin Martyr, p.5; V. Saxer, Atti dei martiri dei primi tre secoli, Padova 1985, p.25.

20 Euelpistos est esclave de César, Hierax, originaire d'Iconium en Phrygie l'est aussi, vraisemblablement. Justin avait-il préparé au baptême Chariton, Charitô et Libérien? C'est possible, mais nullement certain. En revanche, Hierax, Péon et Euelpiste déclarent expressément que ce n'est pas Justin qui les a faits chrétiens: *Acta* 4.

même indique la dimension universelle de son activité catéchétique. En fait Justin, persuadé qu'une grâce lui a été accordée par Dieu, pour comprendre et expliquer les Ecritures[21], dispensait son savoir à quiconque le sollicitait. Mais l'originalité de sa démarche consistait qu'aux yeux des païens intéressés par son enseignement, il présentait la doctrine chrétienne comme une philosophie[22] et prétendait, en sa qualité même de chrétien, être considéré comme un philosophe à part entière, et respecté comme tel[23].

La démarche de Justin ne manquait pas d'audace. Jusqu'au milieu du IIe siècle, les païens n'avaient vu dans le christianisme qu'une *superstitio malefica, praua, immodica, exitiabilis, vana et demens*[24]. D'autre part, dans la littérature chrétienne, le terme: philosophie n'avait servi qu'à désigner des systèmes païens et revêtait une acception péjorative[25]. En revendiquant la qualité, la dignité de la philosophie, la doctrine chrétienne, à l'initiative de Justin, se posait en concurrente, voire en rivale des doctrines philosophiques de l'antiquité gréco-romaine. Et c'est bien ainsi que fut perçue la démarche de Justin[26].

Dans son Apologie, Justin relate les démêlés qu'il eut à Rome avec un philosophe cynique, du nom de Crescent[27]. "Le nom de philosophe, écrit-il, ne convient pas à un homme qui, parlant à notre sujet de choses qu'il ne

---

21 Dial. 58,1: cette grâce est un aspect essentiel du charisme de l'enseignement, aux yeux mêmes de Justin: cf. Dial. 119,1; 39,2. M. Sauvage, Catéchèse et laïcat, Paris 1962, p.131, souligne qu'il n'apparaît nulle part que Justin ait été appointé par la communauté romaine pour ses fonctions d'enseignement. Comme il dispensait son enseignement gratuitement (Dial. 50,1, cf. Dial. 82,4;2,3), se pose la question de savoir d'où il tirait sa subsistance; cf. Lampe, p.239s.

22 Apol. II,12,5; 15,3; cf. Lampe, p.233-245.

23 Dial. 8,1; sur la considération qui, au IIe siècle, s'attachait à la profession de philosophe, voir Lampe, p.242s.

24 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.130-135.

25 G. Bardy, "Philosophie" et "philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, Revue d'ascétique et de mystique 25, 1949, 97-108.

26 Dans l'immédiat, le débat avec Crescent répond à la prétention de Justin d'être considéré comme un philosophe. Il en va de même des Actes de son martyre. En effet, le préfet Q. Iunius Rusticus, lui-même philosophe stoïcien, et précepteur de Marc Aurèle (cf. Hist. Aug. Vita Marci 1,7; 3,3; Dion Cassius 71,35,1), s'adresse à Justin comme à un savant: *Acta* 2,3) – éloquent (λόγιος: 5,1), et engage avec lui un entretien – étranger à la procédure – sur le problème philosophique de l'immortalité de l'âme. D'une manière plus générale, on notera, dans le même sens, la réaction de Galien, qui reconnaît aux chrétiens une conduite morale "véritablement philosophique"; cf. R. Walzer, Galen on Jews and Christians, London 1949, p.16. Mais, surtout, les réactions de l'*intelligentsia* païenne, chez Lucien (*Peregrinus* 11 et 13), Fronton de Cirta et Celse témoignent de la réussite du mouvement d'opinion lancé par Justin; cf. H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.22s.

27 Apol. II,3.

connaît pas, accuse publiquement les chrétiens d'athéisme et d'impiété"[28]. Les deux chefs d'école s'affrontèrent en un débat public, dont le procès-verbal fut dressé; Justin, semble-t-il, triompha de son adversaire et dévoila l'ignorance de cet ami du bruit (φιλόψοφος) et de la parade (φιλόκομπος). Fort de ce succès, l'apologiste propose à l'empereur d'accepter l'arbitrage du nouveau débat, qu'il est prêt à engager avec Crescent ou, du moins, de prendre connaissance du compte-rendu du débat contradictoire, qui avait consacré la déroute de son adversaire. Il ajoute qu'il s'attend à être en butte aux embûches de ses contradicteurs, attachés à sa perte[29]. La proposition de Justin ne semble pas avoir eu de suite; quant à son arrestation, elle ne paraît pas avoir été provoquée par Crescent, quoi qu'en aient dit Tatien et Eusèbe de Césarée[30].

Cet épisode donne un aperçu des conditions dans lesquelles la doctrine chrétienne pouvait être dispensée à Rome au milieu du II^{e} siècle; elles sont précaires, périlleuses, mais elles n'entament pas le zèle des didascales chrétiens[31]. Le témoignage d'Hermas, sensiblement contemporain de celui de Justin, le corrobore sur ce point[32].

Le martyre de Justin est particulièrement bien attesté; nous possédons, en effet, les témoignages de Tatien (or. 19,1); d'Irénée (A.H. I,28,1), de Tertullien (Val. 5) et d'Eusèbe (H.E. IV,26,1). Les Actes de ce martyre existent en plusieurs recensions. S'il convient de négliger la troisième (recension C), de rédaction récente, et aux intentions hagiographiques évidentes, les deux autres semblent de bonne facture[33] et présentent en leur fonds commun, toutes les garanties de l'authenticité[34]. Quelle que soit l'origine exacte de ce fonds commun, il est aisé de constater que les déclarations de Justin, *in sede tribunalis*, sur son itinéraire spirituel, son activité de didascale, et les points forts de sa profession de foi, se trouvent confirmées par ses écrits authentiques[35].

---

28 Tatien, or. 19,3s., confirme que la discussion de Justin avec Crescent concernait des problèmes éthiques; cf. Apol. II,9 et 11,2.

29 Apol. II,3,1.

30 Osborn, p.8-10, discute les témoignages en question.

31 G. Bardy, Les écoles romaines au second siècle p.501-532; G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, ZNTW 70, 1979, p.86-114.

32 Sur la naissance du catéchuménat à Rome, à l'époque de Justin et d'Hermas, voir M. Dujarier, Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise, Paris 1962, p.177-217.

33 Pour les problèmes critiques concernant les *Acta Justini*, voir les travaux de Franchi de' Cavalieri, Burkitt, Lazzati, Bisbee, signalés par U. Neymeyr, Christliche Lehrer in Rom, p.21 n.97.

34 V. Saxer, Atti dei martiri dei primi tre secoli, p.25s., du même, Bible et hagiographie, Bern-Frankfurt-New York 1986, p.19s.

35 La réponse de Justin en 2,3 rappelle Dial. 2-8; celle de 2,5, les professions de foi d'Apol. I,13,1; 21,1; 23,2; 31,7; 46,5; 61,3; 65,3; Dial. 63,1; 125,1; 126,1; celle

"Justin nous a laissé un très grand nombre d'ouvrages qui témoignent d'un esprit cultivé et zélé pour les choses divines et qui sont remplis de toute utilité", écrit Eusèbe, avant de dresser le catalogue de ses œuvres (H.E. IV,18), mais son énumération ne paraît ni complète, ni sûre[36]. Justin lui-même (Apol. I,26,5) déclare avoir rédigé un Traité (*Syntagma)* contre toutes les hérésies, qu'Eusèbe, Jérôme (*De uiris inlustribus* 23) et Photius, *Bibliotheca, codex 125*,1-3, mentionnent à leur tour[37]. Il est aussi question d'un ouvrage *Contre Marcion* (Eusèbe, H.E. IV,11,8), cité par Irénée (A.H. IV,6,2; cf. V,26,2), et qui n'était peut-être qu'une partie du Syntagma. Les traités *De l'âme*, et *Le psalmiste*, mentionnés par Eusèbe (H.E. IV,18,5) semblent irrémédiablement perdus[38]. Quelques fragments d'autres écrits de Justin nous sont parvenus[39]. Ceux que nous ont conservés les *Sacra parallela* de Jean Damascène proviennent d'un traité *De la Résurrection*, où d'aucuns ont cru reconnaître une œuvre authentique de Justin[40]. Enfin, la tradition manuscrite attribue à Justin plusieurs ouvrages, certainement apocryphes, dont il n'est pas utile d'indiquer ici le détail[41].

---

de 2,6, l'importance de l'argument prophétique dans l'enseignement de Justin: cf. Apol. I,30s.

36 Les indications données par Eusèbe (H.E. IV,8,3-5; 18,2) sur les deux Apologies de Justin seront discutées au chapitre suivant.

37 P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, est d'avis que le Syntagma a été repris par Justin en Apol. I,39-50 et Dial. 16-17; 106-110, et utilisé par Irénée et Tertullien. Voir la discussion de J. Daniélou, RSR 53, 1965, p.141-147, et de R.M. Grant, JTS 17, 1966, p.167-170.

38 Pour ce qui concerne le Discours aux Grecs, l'Elenchos et le traité Sur la monarchie de Dieu, indiqués par Eusèbe, H.E. IV,18,2 et 4, voir la CPG, n.1082-1084 et Ch. Kannengiesser – A. Solignac, art. Justin, DSp XVI, 1645.

39 Voir la CPG, n.1078-1079.

40 Voir la CPG, n.1081.

41 Voir la CPG, n.1085-1089; cf. G. Bardy, Justin, DTC VIII, 2241-2242; Wartelle, p.26-28. Pour le contenu du *Parisinus graecus* 450, qui offre un *corpus* imposant d'œuvres (authentiques l'*Apologie* et le *Dialogue avec Tryphon*) et in-authentiques de Justin, voir Wartelle, p.85-87.

III
L'APOLOGIE DE JUSTIN

Il est traditionnel de parler des Apologies de Justin, bien que les historiens soient parvenus depuis longtemps à un large consensus en faveur de l'unité de l'œuvre qui nos a été transmise sous ce nom. Dans le manuscrit de Paris (*Parisinus graecus 450*), qui en donne le texte, la plus courte, appelée communément la Seconde, figure en premier lieu (fol.193r-201r), et la plus longue, appelée la Première, lui fait suite (fol.201r°-239r°). Tel fut l'ordre adopté par les éditeurs, depuis l'*editio princeps* de Robert Estienne, en 1551, jusqu'à l'édition de Londres, publiée en 1722 par les soins de St. Thirlby. A cette date, la critique avait déjà reconnu l'antériorité de l'apologie la plus longue; pour s'en convaincre il suffisait, en effet, de constater qu'à plusieurs endroits de la Seconde Apologie Justin renvoie à des développements antérieurs, qui se trouvent précisément dans la Première[1].

Si l'ordre logique et chronologique des Apologies a été respecté par tous les éditeurs depuis l'édition des Mauristes de 1742[2], la critique demeurait affrontée à de nombreuses énigmes[3]. Il fallait d'abord déterminer la relation qui unit les deux apologies? Ont-elles été rédigées d'un seul jet et publiées en même temps, ou bien ont-elles été composées à des dates différentes, publiées séparément, et réunies après coup, par les soins de l'auteur lui-même ou par des copistes? Par ailleurs, comment fallait-il comprendre les indications d'Eusèbe qui parle de deux apologies de Justin, adressées à des destinataires différents?[4] Ce témoignage peut-il s'accorder à l'œuvre que nous connaissons, ou bien suppose-t-il l'existence d'un autre écrit de Justin, disparu depuis?

La question de savoir si Justin a rédigé d'un seul jet nos deux Apologies ou les a réunies après coup a longuement retenu l'attention des historiens. Parmi les opinions exprimées à ce sujet, trois tendances principales se

---

1 Trois passages sont déterminants à cet égard: Apol. II,4,2, qui renvoie à I,46,3. Mais il faut tenir compte aussi des passages de Apol. I, qui annoncent des développements de Apol. II. C'est ainsi que I,4,5-6; 5,1; 12,4; 17,3-4 annoncent en quelque sorte II,1-2; I,46,3 (τὰ νῦν) annonce II,10,5; I,2,4; 12; 45,6; 57,2; 68,1-2 annoncent II,11; cf. Veil, p.xxvii; Holte, p.110, n.2.

2 C'est l'édition de Dom Prudence Maran, PL 6, 328-470.

3 Bon aperçu de la problématique antérieure dans E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.84-87; N. Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.14-16; E. Osborn, p.10-11.

4 H.E. IV,18,2: "D'abord il y a de lui un discours (*logos*) adressé à Antonin surnommé le Pieux, à ses enfants et au Sénat des Romains en faveur de nos doctrines; puis celui qui renferme une seconde Apologie en faveur de notre foi et qui est adressé au successeur et homonyme de l'empereur précédemment nommé...": traduction de G. Bardy, SC 31, p.196.

dessinent. La première souligne l'unité littéraire de la Première Apologie et conclut, de ce fait, à une distinction nette entre les deux Apologies[5]. La deuxième opinion soutient, au contraire, que les deux Apologies de Justin n'ont jamais existé séparément et qu'elles forment depuis toujours un ensemble cohérent, où l'on reconnaît aisément le dessein de l'auteur[6]. La troisième, la plus forte, peut se prévaloir de l'autorité de Harnack, qui voyait, dans la IIe Apologie un appendice (*Nachtrag*), ajouté en dernière heure à la Première Apologie, déjà composée; Justin aurait rédigé à la hâte ce complément, parce qu'un événement inopiné, le martyre de Ptolémée et de ses compagnons illustrait de manière remarquable le plaidoyer que l'apologiste venait de développer, pour dénoncer l'iniquité de la procédure appliquée aux chrétiens[7].

Une variante de la deuxième opinion mérite d'être signalée. Dans un article[8], publié en 1975, W. Schmid, qui avait multiplié, depuis 1941, les travaux d'approche en vue d'une nouvelle édition des apologies, croyait pouvoir reconstituer comme suit l'histoire du texte: dans un premier temps, Justin aurait fait paraître simultanément les deux Apologies, plus exactement: Apol. I,1–68,1–2 + Apol. II. Une deuxième édition[9] aurait paru, après la mort de Justin, comprenant uniquement la Première Apologie, mais assortie, cette fois, de la transition (68,3–5) et de la Lettre d'Hadrien (68,6–10). Plus tard encore, une troisième édition aurait été mis en circulation, présentant, dans l'ordre: Apol. I,1–68,1–5, puis les trois documents annexes, toujours agglutinés dans le manuscrit (fol. 239r°-241r°), à savoir: le rescrit d'Hadrien, et deux Lettres apocryphes: la Lettre d'Antonin au *koinon* d'Asie[10] et la Lettre de Marc Aurèle au Sénat romain, sur le miracle de la pluie[11].

---

5 Elle est représentée, entre autres, par A.T. Ehrhardt, Justin Martyr's two Apologies, p.1-12, et P. Keresztes, The litterary Genre of Justin's First Apology, p.99-110; du même, The socalled Second Apology of Justin, p.858-869.

6 A la suite de H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I et II), p.113-116, cette opinion a été soutenue par E. Schwartz, Eusebius Werke II,3, p.CLIII-CLVI et, plus récemment par J. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p.48-66; 231-251. C'est à cette opinion que nous nous rallions, pour notre part.

7 A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. Teil: Chronologie I (1897), p.274s.; c'est l'opinion commune aux manuels de patrologie, de Bardenhewer à Altaner et Quasten. Les opinions des historiens varient considérablement, quand il s'agit de préciser l'intervalle entre Apol. I et son prétendu "appendice": pratiquement insignifiant pour Harnack, beaucoup plus long, voire de quelques années pour d'autres.

8 W. Schmid, Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung, p.253-281.

9 ibid., p.270.

10 CPG 1074; E. Schwartz, qui a édité la lettre, Eusebius Werke II,1, Leipzig 1903, p.326-330, y voit un faux; A. Harnack (Das Edict des Antoninus Pius (TU

Pour séduisante qu'elle soit, l'hypothèse de Harnack s'est heurtée à diverses objections, notamment à celles qui reposent sur le témoignage d'Eusèbe. Ce dernier déclare en effet, connaître deux Apologies de Justin, la première adressée à Antonin le Pieux, à ses fils adoptifs et au Sénat romain, la seconde destinée à Marc Aurèle seul[12]. Pour lever cette difficulté, Harnack a suggéré qu'Eusèbe avait pu avoir connaissance de l'Apologie d'Athénagore, effectivement adressée à Marc Aurèle, et cru y reconnaître une deuxième apologie composée par Justin[13].

En réalité, lorsqu'on examine la manière dont Eusèbe cite les Apologies de Justin, l'on s'aperçoit bien vite que sa prétendue "seconde Apologie" demeure obstinément insaisissable[14]. Dans ces conditions, il vaut mieux, sans doute, faire abstraction du témoignage d'Eusèbe, pour trancher la question de l'unité littéraire des apologies de Justin. Du reste, les indices fournies par l'œuvre elle-même y suffisent amplement. Nous avons indiqué plus haut les renvois que l'auteur fait à Apol. I, en plusieurs passages d'Apol. II: il y a là un argument de poids en faveur de l'unité de l'ouvrage. Mais il existe d'autres indices, dont la convergence paraît de nature à fonder solidement l'opinion qui soutient l'unité de composition et de publication d'Apol. I et II.

Techniquement, l'Apologie de Justin se présente comme un *libellus* (βιβλίδιον) destiné au bureau impérial *a rescriptis*.[15] Vu son ampleur, elle pouvait se composer de plusieurs livres *(uolumina)*, mais la pétition (προσφώνησις) contenant la demande (ἀξίωσις) était unique et devait, pour être prise en considération, répondre aux critères en usage dans l'administration[16]. A cet égard, il est aisé de constater que Justin respecte scru-

13,4)) en admettait l'authenticité, mais y suspectait des interpolations. Cf. W. Hüttl, Antoninus Pius I, p.209s.; R. Freudenberger, Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius, ZKG 78, 1967, p.1-14; Wartelle, 91-92.

11 CPG 1075. Le texte en a été forgé de toutes pièces; cf. A. Casamassa, Gli Apologisti greci, Roma, 1943-1944, p.70s. Voir aussi Wartelle, 92-93, qui renvoie, entre autres, à l'article de H. Leclercq, *Fulminata* (Légion XII[e]), DACL 5, 1923, 2692-2703.

12 H.E., IV,18,2: texte *supra*, note 4.

13 Harnack, Geschichte, p.275.

14 Blunt, p.XLVIIs.; Osborn, p.11; Ch. Munier, A propos des Apologies de Justin, p.180.

15 Au sujet de l'institution des rescrits, voir l'étude fondamentale de U. Wilcken, Zu den Kaiserreskripten, Hermès, 55, 1920, 1-42; cf. E. Cuq, Manuel des institutions juridiques des Romains, Paris 1928[2], p.29s.

16 Parmi les termes techniques utilisés par Justin, on se doit de relever: la *subscriptio* (ὑπογραφή) – réservée aux rescrits en réponse à des particuliers (Apol. II,14,1). Ces rescrits étaient consignés sur un rôle spécial et affichés par courtes périodes; on en formait ensuite un rôle trimestriel; cf. E. Cuq, Manuel, p.912. Justin demande cet affichage (*propositio*: προθεῖναι) en II,14,1; cf. W. Hüttl, op.cit., I, p.76s.

puleusement les règles de la chancellerie impériale. Il définit d'emblée la nature de sa pétition (I,1): προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν; cf. 68,3); il en précise l'objet (I,3,1; 7,4; cf. 68,3; II,14,1); il rappelle, à la fin de son *libellus* (βιβλίδιον: II,14,1) la procédure d'élaboration des rescrits impériaux (II,14,1; 15,2) et sollicite la faveur de pouvoir en bénéficier. Observons au passage que la transition qui introduit le Rescrit d'Hadrien (I,68,3) contient le terme: προσφώνησις, de I,1: signe évident que l'argumentation de Justin comportait ce document comme une partie intégrante de son dispositif[17].

D'autre part, il est clair que Apol. I et Apol. II sont destinées aux mêmes personnages, à savoir l'empereur Antonin, et ses fils adoptifs Marc Aurèle et Lucius Verus, la mention du Sénat et du peuple romain, en Apol. I,1, étant plus ou moins "protocolaire"[18]. Mais Justin prend bien garde de souligner que le pouvoir de décision concernant sa requête, formulée en Apol. I,3, 4 et 7, 4; cf. 68, 3 et II,14, 1, appartient à l'empereur et à son corégent. Dès l'exorde il introduit une argumentation *ex nomine*, dont la fonction apologétique et l'impact politique ne sauraient échapper. Justin entend bien mettre au service de sa cause l'idéologie impériale d'Antonin lui-même, dans la mesure où elle prétend allier les valeurs de la philosophie et celles de la religion. C'est pourquoi il en appelle à plusieurs reprises aux épithètes: pieux, ami de la vérité, ami de la sagesse, ami de la culture, gardien de la justice, qui décrivent l'image éminente du prince idéal. Cette argumentation parcourt Apol. I et II et témoigne, à son tour, de l'unité de conception et de composition de l'ouvrage.

Le couple: εὐσέβεια – φιλοσοφία, qui apparaît en Apol. I,1; 2,1; 2,2; 3,2; 12,5; II,15,5, constitue la pièce maîtresse de cette argumentation[19], menée

---

17 La remarque est de H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία, p.243. Elle suffit, semble-t-il, à corriger l'opinion de W. Schmid, Ein Inversionsphänomen, p.275, qui rejetait l'authenticité (justinienne) de Apol. I,68,3-5, sous prétexte que le terme: ἐπιφανέστατος faisait figure d'anachronisme ("die Rückprojizierung des *dernier cri* römischer Kaisertitulatur der Commoduszeit auf einen früheren Herrscher"). – Notons aussi que I,2,4 renvoie à I,68,9; διαγιγνώσκω; I,3,1 à I,68,10: ἀποδείκνυμι; I,7,5 à I,68,10; cf. Speigl, p.10s.

18 La seule mention du *Senatus populusque romanus*, à part Apol. I,1, se trouve en I,56,3; elle est tout aussi protocolaire, car Justin y souligne expressément le rôle déterminant de l'empereur dans la procédure, ici évoquée, d'un senatus-consulte, proposé par lui: *oratio principis in senatu habita*; cf. P.F. Girard, Manuel élémentaire de droit romain, Paris 1929^{8}, p.63; W. Hüttl, Antoninus Pius I, p.72s. La même remarque peut être faite à propos d'Apol. II,2,16.

19 Signalé, dès 1842, par F. Christian Boll, le thème de l'*Eusebeia* et de la *Philosophia*, rattachés à la titulature impériale, a été mis en lumière par H. Hermann Holfelder, art.cit., p 53-60; on y joindra celui de la *"conversio"* (μετανοεῖν, μετατίθεσθαι, qui réunit I,2-3; 45,6; II,12,8; 15,2). Ce thème est étroitement lié à celui de la responsabilité personnelle du prince devant Dieu (Apol. I,2,2; 3,5; 4,2; 68,2; II,12,8; 14,1-2; 15,5), et à celui du châtiment éternel des injustes.

selon les règles de la rhétorique de l'époque[20]. Mais la modernité de Justin n'est pas moins évidente dans l'usage qu'il fait des conceptions politiques courantes de son temps. A l'idéal oriental du souverain absolu (δεσπότης), incarné par Alexandre le Grand[21] a succédé, sous l'influence de la réflexion stoïcienne et platonicienne, l'idéal hellénique du prince philosophe[22]. Justin cite en Apol. I,3,3, le passage de Platon, *Rép. 473DE*, qui évoque le gouvernement idéal de la cité régie par un souverain qui serait philosophe[23]. Mais il rassemble, aux chapitres 14 et 15 d'Apol. II, les allusions et les renvois aux thèmes annexes, qui explicitent l'image idéale du prince[24]. Puisque ces renvois couvrent les deux parties de l'œuvre, il va sans dire que celles-ci constituent, dans la pensée de Justin, une unité formelle. Dès lors, l'opinion qui défend l'unité littéraire de l'ensemble paraît bien devoir s'imposer. Mais à quelle date Justin a-t-il rédigé son Apologie?

Si l'on s'en tient aux données de l'adresse, telle que le manuscrit l'a conservée, ce fut après l'adoption de Marc Aurèle et de Lucius Verus, donc après le 25 février 138, mais avant que Marc Aurèle ne reçût le titre de César, donc avant le printemps de 139[25]. Mais force est de reconnaître qu'une datation aussi haute est inconciliable avec les données de la critique interne. En 139, Marc Aurèle n'avait que dix-huit ans et Lucius neuf; comment Justin aurait-il pu leur attribuer le titre de "philosophe"? Certes, Julius Capitolinus écrit au sujet de Marc Aurèle: *philosophiae operam uehementer dedit et quidem adhuc puer*[26]. Mais cette indication est à interpréter à la lumière des Pensées de l'empereur philosophe: si son maître Diognète l'a élevé à la dure dès son jeune âge, Marc Aurèle ne s'est pas appliqué à l'étude de la philosophie avant l'âge de vingt-cinq ans. Plusieurs passages des Pensées (notamment I,7 et 17) et de la correspondance de Marc Au-

---

20 H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik I, 1960, p.205.

21 Voir A. Heuss, Alexander der Große und die politische Ideologie des Altertums, Antike und Abendland 1954, 65-104; H.E. Stier, art. Alexander (III) der Große, RAC I, 261-270.

22 F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes II, 1960, p.357-406; H. Holfelder, art.cit., p.48-49 (Bibliographie).

23 Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.52, observe que Justin a adapté la citation à son propos: pour lui, non seulement les gouvernants, mais les sujets aussi doivent être "philosophes", et, pour ce, embrasser la vraie philosophie, la doctrine chrétienne; cf. Dial. 8,1.

24 Parmi les correspondances les plus nettes, qu'il suffise de signaler ici celles qui illustrent les thèmes: Raison et vérité (I,2,1; 3,1; 5,3; 43,6; 68,1; II,3,6; 15,4); Amour de la justice (I,1; 2,2; 3,1 et 5; 4,8; II,12,6; 15,5); Obstacles à un juste jugement (I,2,1 et 3; 3,1; II,1,2; 3,2; 4,4; 14,1); Ignorance coupable (I,7,5; 12,11; 61,10; II,14,1). Voir infra p.152s.: Annexe. L'unité de l'Apologie.

25 D. Kienast, Römische Kaisertabelle, Darmstadt 1990, p.137.

26 M. Ant., Philos. 2.

rèle[27] avec son maître de rhétorique, Fronton, ne laissent aucun doute à ce sujet[28]. D'autre part, Marc Aurèle se vit conférer la *potestas* tribunicienne et l'*imperium* proconsulaire, qui faisaient de lui le corégent de l'empereur, le 1er décembre 147[29]. C'est bien cette qualité que semble lui reconnaître Justin, dès l'adresse et, à travers toute l'Apologie, lorsqu'il développe son argumentation *ex nomine*[30].

Du reste, plusieurs indices permettent de préciser davantage la date de composition de l'Apologie de Justin, qui ne saurait être antérieure à 147. En I,46, 1, Justin dit qu'il écrit environ cent-cinquante ans après la naissance du Christ. Si l'on admet qu'il suit la chronologie lucanienne[31], on obtient une date voisine de 150[32]. En I,26,8 et 58,1, Justin parle de Marcion comme d'un hérétique confirmé, ce qui implique à nouveau une date proche de 150 et, de toute manière, postérieure à 144[33]. En Apol. I,29,2, Justin fait allusion à la requête adressée par un chrétien au préfet d'Egypte Félix, alors en fonction. On sait que ce personnage, L. Munatius Felix, succéda à Marcus Petronius Honoratus (présence attestée du 28 août 147 au 3 novembre 148) et fut remplacé par M. Sempronius Liberalis (présence attestée du 29 août 154 jusqu'en janvier 159)[34]. Deux papyrus datés respectivement du 17 avril 150 (P. Ryl. II,75) et du 13 septembre 151 (P. Oxy. II 237; VIII 20) attestent la préfecture de Félix[35]. Enfin, les événements relatés en Apol. II,2, ont eu lieu alors que Q. Lollius Urbicus était préfet de Rome (II,1,1) c'est-à-dire approximativement entre 150 et 161; ce personnage, qui s'était distingué au cours de la guerre juive (132-135), fut légat en Germanie infé-

---

27 Lettre adressée en 146 à Fronton (ed. Naber, p.75). Marc Aurèle y déclare que les écrits du stoïcien Ariston lui ont ouvert les yeux et l'ont détourné d'exercices de rhétorique que lui avait imposés son maître. Il ajoute qu'il a honte, malgré ses vingt-cinq ans, de n'être point encore parvenu à une connaissance valable ni à des principes bien assurés dans le domaine de l'éthique.

28 Plusieurs lettres de Fronton montrent à quel point celui-ci fut affecté par la résolution de Marc Aurèle de s'adonner à l'étude de la philosophie; cf. ed. Naber, p.144, 148, 153, 161; V.A. Sirago, Involuzione politica e spirituale nell' impero del II secolo, Napoli 1974, p.356.

29 D. Kienast, op.cit., p.137.

30 H. Veil, op. cit., p.xxix, souligne que Justin fait appel à la philosophie de Marc Aurèle non moins qu'à la piété d'Antonin et qu'il les associe également dans la responsabilité qu'ils encourront devant Dieu par leur décision; v.s. note 19.

31 Veil, xxx; Blunt, 1; Wartelle, 33.

32 Voir le commentaire de la Bible de Jérusalem à Lc. 3,21.

33 Tertullien, Marc. I,19 = juillet 144.

34 W. Hüttl, Antoninus Pius II, p.9 et 11.

35 Hüttl, II, p.10, on notera que Justin emploie le présent et non l'aoriste pour désigner la préfecture de Félix; le personnage est donc encore en fonction lorsque l'Apologie est rédigée.

rieure (137-139) et en Bretagne (140-145)[36]. Q. Iunius Rusticus, qui lui succéda comme préfet de Rome (vers 163 ?), instruisit le procès de Justin et prononça sa condamnation[37]. Dans la mesure où la mention de Lucius Verus dans l'adresse de Apol. I,1 et en Apol. II,2, 16 implique que ce personnage (né en 130, sans grande envergure, et tenu à l'écart des affaires publiques sous le principat d'Antonin) était, pour le moins, entré dans le *cursus honorum,* il faudrait assigner à l'Apologie une date voisine de 153. C'est, en effet, cette année-là que Lucius Verus, devenu questeur, fut agrégé au Sénat[38].

Compte tenu de tous ces indices convergents, il semble légitime d'affirmer que l'Apologie, certainement composée entre 147 et 160, fut présentée au bureau impérial romain *a libellis,* peu après 150, très vraisemblablement entre 153 et 155[39]. Cette datation se trouve, du reste, confirmée par le témoignage d'Eusèbe: dans sa Chronique celui-ci indique, en effet, que Crescent, l'adversaire de Justin, commença à se signaler à Rome la deuxième année de la 233e Olympiade, ce qui correspond à l'année 153-154[40].

Quoi qu'il en soit de la date exacte de composition de l'Apologie, le règne d'Antonin était déjà passablement avancé lorsque Justin entreprit sa démarche. Si l'on veut bien admettre l'unité de composition et de rédaction de l'ouvrage, on verra dans le procès de Ptolémée, dirigé par le préfet Urbicus, sous les yeux mêmes de l'empereur[41], l'événement déterminant qui décida Justin à intervenir[42]. Mais l'apologiste fait aussi état de jugements iniques du même ordre, prononcés en tout lieu (πανταχοῦ) par des magistrats prévenus et hostiles (II,1,2). Cette indication n'est-elle que généralisation rhétorique ou bien correspond-elle à une réelle dégradation de la situation des chrétiens, qui n'avaient guère été inquiétés sous le règne d'Hadrien[43]?

36 Hüttl, II, p.87 et 65.

37 Hüttl, II, p.192.

38 Iulius Capitolinus, Verus 3; Veil, p.xxx.

39 Veil, xxxi; Blunt, li (150-153); Goodenough, 81 (154-155); Barnard, 19 (151-155: Apol. I); Wartelle, 35 (153-155, pour la Première Apologie, la Seconde lui étant de peu postérieure).

40 R. Helm, Eusebius Werke, VII, Die Chronik des Hieronymus, Berlin 1956[2], p.203, cf. A. Harnack, Geschichte I, p.201; II,1, p.277-278.

41 On sait que, malgré les troubles assez graves qui éclatèrent dans tout l'Empire, Antonin ne paraît pas avoir quitté l'Italie durant tout le temps de son principat; cf. Hist. Aug., Antoninus Pius VII,11-12: *et tamen ingenti auctoritate apud omnes gentes fuit, cum in urbe propterea sederet, ut undique nuntios, medius utpote, citius posset accipere.*

42 Apol. II,1,1.

43 M. Simon, Verus Israël, p.128-131; J. Speigl, op.cit., p.108.

L'historien ne dispose que de rares témoignages s'il veut apprécier la politique d'Antonin à l'égard des chrétiens. Certes, en matière religieuse, celui-ci est "le conservateur des vieux cultes et l'observateur des rites. Ses monnaies commémorent les légendes antiques de Rome; il favorise Ilion, Pallantion d'Arcadie, les vieux sanctuaires du Latium"[44]. Ce retour à la piété archaïque, en réaction contre le scepticisme et les influences religieuses orientales, lui valut d'être appelé le Numa de l'Empire[45] et de mériter le nom de Pius[46]. Est-ce à dire que l'empereur infléchit la politique bienveillante d'Hadrien à l'égard des chrétiens, contempteurs avérés du *mos maiorum*? Pour pouvoir dresser un bilan d'une situation complexe, il convient sans doute de distinguer la question de droit et les événements susceptibles de l'éclairer.

A en juger d'après les témoignages de la première moitié du IIe siècle, la question chrétienne représentait pour Rome un problème spécifique, concernant essentiellement les provinces orientales de l'Empire[47]. Face aux désordres de toute nature, aux atteintes à l'ordre public qui résultaient des progrès incoercibles de la nouvelle religion, les magistrats romains avaient sollicité du pouvoir central des directives fermes et précises et les avaient obtenues. La première consigne de Trajan avait été d'écarter les dénonciations anonymes comme "n'étant plus de notre temps"[48]. Le rescrit d'Hadrien, une douzaine d'années plus tard, marque avec force la volonté de l'empereur de faire respecter, précisément dans les procès engagés contre les chrétiens, les formes de la procédure accusatoire romaine[49]. Il s'agit cette fois de mettre fin non seulement aux dénonciations anonymes, qui ont ressurgi sous des formes plus subtiles[50] mais d'empêcher des exé-

---

44 A. Piganiol, Histoire de Rome, Paris 1949, p.295; cf. L. Homo, Le Haut Empire, Paris 1941, p.541; W. Hüttl, Antoninus Pius I, p.173.

45 Fronton, Princ. Hist., p. 206 (éd. Naber); W. Hüttl, I, p.178.

46 Marc Aurèle, Pensées VI,30; cf. C.H. Dodd, The cognomen of the emperor Ant. Pius, Num. Chron. 11, 1911, p.641; W. Hütte I, 52-58.

47 Pour une bibliographie sommaire de la question, voir Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain (IIe-IIIe siècles), Paris 1979, p.127; P. Keresztes, The Imperial Government and the Christan Church I. From Nero to the Severi, ANRW 23,1, Berlin-New York, 1979, p.309-315.

48 Pline le Jeune, epist. X,97.

49 C. Callewaert, Le rescrit d'Hadrien, RHLR 8, 1903, p.152-189, a levé les doutes soulevés contre l'authenticité du document. Encore faut-il tenir compte de l'état dans lequel il nous est parvenu. L'original latin est perdu. Eusèbe a effectué une traduction grecque à partir d'un texte latin qui avait été transmis par Justin (H.E. IV, 9). La rétroversion latine de Rufin a été faite sur le texte grec d'Eusèbe. Pour le commentaire du rescrit d'Hadrien, voir J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.102s.

50 C'est le procédé classique de la pétition, qui rassemble un nombre impressionnant de signatures – plus ou moins identifiables (ἀξιώσεις); on y reviendra

cutions sommaires, arrachées à des magistrats complaisants au moyen de manifestations "spontanées" – habilement provoquées par quelque "groupe de pression"[51]. En exigeant l'application stricte des règles du droit romain: une mise en accusation en bonne et due forme, soutenue individuellement et plaidée *pro tribunali*, un chef d'accusation dûment formulé, Hadrien entend bien intimider les sycophantes; en rappelant discrètement mais fermement que l'appareil de la justice doit être au service du bien général et de l'ordre public, il invite les magistrats à ne pas accepter aveuglément toutes les *postulationes* des accusateurs mais à examiner les véritables motivations qui les animent. En rigueur de termes, désormais un accusateur désireux d'assouvir une secrète vengeance sous couvert de religion ne serait plus certain de voir sa requête acceptée et, de toute façon il ne pourrait échapper aux sanctions encourues par les calomniateurs, si le prévenu rejetait l'accusation[52].

Les principes d'humanité, d'ordre et de justice, qui inspirent le rescrit d'Hadrien, contribuèrent, à n'en pas douter, à améliorer le sort des chrétiens sous son règne[53].

Par ses visites aux cités d'Orient, par ses innombrables libéralités, Hadrien était parvenu à détourner quelque peu l'attention populaire de la question chrétienne. A sa mort, les provinces asiates, prospères, loyales, superstitieuses, reprirent leurs manifestations bruyantes et redoublèrent d'hostilité contre les chrétiens, dont le nombre allait croissant. Une série de tremblements de terre, qui ravagea ces régions, fut attribuée à la colère des dieux[54]. Des pogroms éclatèrent; la foule réclamait le châtiment des "athées". Les gouverneurs débordés appliquèrent, semble-t-il, une méthode longuement éprouvée: pour calmer la fureur populaire, ils procédèrent à quelques exécutions, puis ils demandèrent des instructions au gouvernement.

---

lors de la persécution de Maximin, cf. Eusèbe, H.E. IX,2-7; Lactance, De mort. pers. 36.

51 Le Martyre de Polycarpe offre un parfait exemple de ces clameurs (ἐπιβοαί), fatales aux chrétiens; cf. Eusèbe, H.E. IV,15,6; cf. Tertullien, Apol. 40,2; cf. J. Colin, Les exigences de la populace païenne au II^e siècle, p.330-350.

52 Une apostasie soudaine des accusés aurait pu transformer l'accusation en *calumnia*, passible de diverses sanctions. Cette menace était d'autant plus impressionnante qu'elle demeurait imprécise, cf. Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.229.

53 Seuls Jérôme et Sulpice Sévère évoquent une persécution sous Hadrien. Sur l'origine tardive de cette tradition, voir L.H. Canfield, The early Persecutions of the Christians, New York 1913, p.114s.; cf. J. Speigl, op.cit., p.108; W. Hüttl I, 204.

54 Des tremblements de terre sont attestés pour les années 144, 151-152 et 155 pour les provinces asiates, cf. A. Hermann, art. Erdbeben, RAC V, 1105s.; voir aussi W. Schäfke, Frühchristlicher Widerstand, ANRW II,23,1, p.465-488.

Les rescrits d'Antonin sont perdus, mais leur sens général, qui apparaît en filigrane sous le témoignage de Méliton, conservé par Eusèbe, ne saurait faire de doute[55]: Antonin demeure attaché à la politique religieuse de son prédécesseur. En ce domaine sa devise est de n'innover en rien (μηδὲν νεωτερίζειν); c'est dans ce sens qu'il répondit aux villes de Larissa, de Thessalonique et d'Athènes, qui l'avaient consulté[56]. Quant au prétendu rescrit d'Antonin adressé au conseil (κοινόν) de la province sénatoriale d'Asie, son caractère apocryphe n'est plus guère contesté[57]; s'il peut révéler les aspirations et la stratégie apologétique de certains milieux chrétiens à la fin du règne de Marc Aurèle, il n'apporte pas d'indications concrètes sur la condition des chrétiens sous celui d'Antonin[58].

Les principes de la législation n'ayant pas été modifiés, le rescrit d'Hadrien faisait loi; il laissait aux magistrats une grande liberté dans l'appréciation des circonstances de la cause, mais ne modifiait en rien la situation légale des chrétiens: ceux-ci demeurent proscrits, non comme coupables des crimes de droit commun que leur impute souvent l'hostilité populaire, ou des crimes de sacrilège ou de lèse-majesté, mais comme coupables de professer une religion dont la profession se trouve interdite: *christianos esse non licet*[59]. C'est donc le nom même de chrétien, le *nomen christianum*, qui demeure punissable, alors même que l'empereur s'applique à toujours prendre ses décisions *humanitatis causa*[60].

Du reste, même dans la question chrétienne, les directives impériales ne sont pas toujours respectées. C'est ainsi que le supplice, par le feu, de Polycarpe, l'évêque de Smyrne[61], fut arraché au proconsul d'Asie, Quadratus, par les clameurs de la populace asiate, qui ne s'était pas satisfaite de voir livrer aux bêtes une douzaine de chrétiens[62]. D'autres victimes sont signalées à cette époque, en Orient et à Rome, mais les circonstances de

---

55 Eusèbe, H.E. IV,26,10.

56 Méliton de Sardes, qui mentionne ce rescrit d'Antonin le Pieux le place à l'époque de la co-régence de Marc Aurèle, donc entre 147 et 161.

57 Eusèbe, H.E. IV,13. Si Harnack proposait de reconnaître un noyau authentique dans le document (Das Edikt des Antoninus Pius, TU 13,4, Leipzig 1895), son opinion n'a pu s'imposer; voir la discussion de Veil, op.cit., p.142-146, ou celle de W. Hüttl I, 207-211; cf. Blunt, p.131; Wartelle, p.91s. P. Keresztes y voit une interdiction impériale d'accuser les chrétiens d'athéisme (ANRW II,23,2, p.295).

58 R. Freudenberger, Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius, ZKG 78, 1967, p.1-14; cf. J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.134.

59 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.236.

60 A. Piganiol, Histoire de Rome, p.294.

61 La date du martyre de Polycarpe a été très discutée, notamment par H. Grégoire, J. Moreau, H.I. Marrou et W. Telfer; cf. J.A. Fischer, art. Polycarpos, LThK VIII,597s.

62 Eusèbe, H.E. IV,15.

leur martyre demeurent obscures[63]. Il faut en dire autant du "martyre" de Télésphore à Rome[64]. En revanche, le témoignage d'Hermas, sensiblement contemporain de l'Apologie de Justin, permet de reconstituer très concrètement le milieu romain, dans lequel ces deux œuvres virent le jour[65]. Ce qui le caractérise, c'est la proximité, l'expérience vive de la persécution. Non seulement une vague puissante a frappé durement la communauté mais l'auteur s'attend à une reprise possible de ces épreuves dans un proche avenir.

Avec une franchise cruelle Hermas rapelle que la persécution a multiplié les "apostats – traîtres à l'Eglise et aux serviteurs de Dieu –, qui ont blasphémé le Seigneur et rougi du nom du Seigneur invoqué sur eux"[66]. Aveu d'autant plus douloureux qu'Hermas a assisté à des défections dans sa propre maison[67]. Mais d'autres spectacles ont été plus exemplaires; le voyant les décrit avec fierté et promet à leurs protagonistes les récompenses les plus glorieuses auprès de Dieu. Il y a ceux qui ont souffert pour le nom de Dieu; ceux qui ont été traînés devant les autorités, soumis à la question et n'ont pas nié, mais aussi "ceux qui furent tremblants et indécis, qui se demandèrent en leur cœur s'ils renieraient ou confesseraient le Seigneur, mais qui, pour finir, ont souffert"[68]. "A ceux qui ont souffert à cause du Nom, qui ont connu les coups, la prison, de grandes tribulations, la croix, les fauves, à cause du Nom, le côté droit du lieu saint a été réservé, à eux et à quiconque souffre pour le Nom"[69].

Le témoignage d'Hermas est celui d'un témoin oculaire; la réalité juridique impliquée dans ses descriptions correspond exactement à la procé-

---

63 Eusèbe, H.E. V,6.

64 J. Speigl, op.cit., p.112s.

65 Les historiens récents ont tendance à placer la rédaction du Pasteur sur plusieurs décennies, dans la première moitié du II^e^ siècle; Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, p.523; A. Hilhorst, Hermas, RAC XV (1988), 682 s'accordent pour la troisième ou quatrième décennie. Mais Hermas n'était-il pas le frère de Pie, qui fut évêque de Rome de 140/42 à 155? Si son ouvrage eut un tel succès, n'est-ce pas qu'il répondait aux aspirations de la *maior pars* de la chrétienté romaine? Est-il téméraire d'y voir l'expression du parti modéré, dont le *presbyterium* romain (dirigé par Pie) et Hermas, en plein accord avec lui, se faisaient les porte-parole, dans la brûlante question de la pénitence? Le problème des *lapsi* n'est-il pas déjà au cœur des discussions? Cf. J.G. Davies, The Early Christian Church, London 1965, p.81; M. Leutzsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas", p.79s.; N. Brox, Der Hirt des Hermas, Göttingen 1991, p.476s.

66 Sim. VIII,2,4; cf. VI,2,3-4; certains passages, comme celui-ci, peuvent faire croire qu'Hermas affirme le caractère irrémissible du blasphème (apostasie); voir cependant Vis. II,2,6; Sim. VIII,11,1; Sim. IX,14,2-3.

67 Vis. II,2,2.

68 Sim. IX,28,3-4.

69 Vis. III,2,1.

dure approuvée par Trajan et maintenue par Hadrien et Antonin. L'élément essentiel de cette procédure est le test de loyalisme[70] exigé des chrétiens qui comparaissent devant les tribunaux de l'Empire. Dès que le prévenu a avoué sa qualité de chrétien, le magistrat l'invite à y renoncer pour revenir à la religion des Romains; il l'avertit des peines qui lui seront infligées en cas de refus et lui demande de prendre conscience de la gravité de sa décision. S'il consent à poser un acte du culte païen (sacrifice, libation, serment par le Génie ou la Fortune de l'empereur le prévenu obtient sa relaxe immédiate[71]. Par contre, s'il refuse, sa culpabilité est établie définitivement; le prévenu est *confessus et conuictus*. Il ne reste au magistrat qu'à prononcer la sentence, ce qu'il peut faire sur le champ[72], à moins qu'il ne préfère l'ajourner quelque temps, afin de permettre une éventuelle résipiscence. Tel est bien le déroulement des procès évoqués par Hermas: les prévenus sont placés devant un choix décisif: confesser ou renier leur qualité de chrétien[73] avec, d'un côté, la perspective des derniers supplices[74], de l'autre, celle d'une relaxe immédiate, pour affronter désormais la réprobation de la communauté. Dans ces conditions, plusieurs passages du Pasteur s'éclairent d'une lumière crue. "Dès qu'ils entendent parler de persécution, déplore Hermas, les indécis sacrifient par lâcheté aux idoles et rougissent du nom de leur Seigneur"[75]. D'autres (ceux qui ont la gale), "ont renié leur Seigneur et ne sont pas revenus à lui, mais pareils à des terres en friche et désertes, ils ne s'attachent plus aux serviteurs de Dieu: ils vivent isolés et perdent leur âme"[76]. Il est une autre catégorie, assez nombreuse, semble-t-il, qui se tient éloignée de l'Eglise, celle des indécis (δίψυχοι), qui sympathisent avec l'Eglise, mais n'ont garde de s'y adjoindre, par crainte de la persécution, mais aussi parce qu'ils tiennent à conserver leurs richesses, leurs commerces, leurs affaires, leur clientèle païenne, la considération de leur entourage[77].

De fait, la sollicitude pastorale de l'Eglise romaine et de ses responsables ne s'adresse pas seulement aux naufragés des persécutions anté-

70 Pline le Jeune, ep. X,96 et 97.

71 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.228-232.

72 C'est le cas ordinaire dans les procès les plus anciens: Passio SS. Scillitanorum 11 et 13; S. Apollonii Romani Acta graeca 10-11; Acta Pionii 20; Acta Polycarpi 11; Acta S. Iustini et sociorum 6.

73 Sim. IX,28,4s.

74 En droit romain la classification des peines varie non seulement en fontion de la gravité des délits, mais aussi en fonction du rang social des condamnés; cf. P. Garnsey, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire, Oxford 1970, p.103-152; Ch. Munier op.cit., p.232s.

75 Sim. IX,21,3.

76 Sim IX,26,3.

77 Sim. I,10; VIII,8,1-2; 9,1; IX,20,1-2.

rieures[78]; elle doit approfondir la foi et le courage des fidèles et des catéchumènes, en vue des épreuves à venir. Hermas les pressent, il les annonce: "Bienheureux, s'écrie-t-il, vous qui attendez de pied ferme l'épreuve qui arrive, la grande épreuve[79], et tous ceux qui ne renieront pas leur vie"[80]. En bon prédicateur, conscient de ses effets sur un auditoire qu'il s'agit d'impressionner de prime abord, il annonce la Parousie imminente, les épouvantes de la fin des temps et la persécution qui la précède, sous les traits d'un monstre effrayant, qui ne le cède en rien à la Bête de l'Apocalypse en horreur et en cruauté[81]. Mais c'est à travers toute l'œuvre qu'il laisse planer la menace.

Comme dans l'Apocalypse, cette menace émane de la puissance publique, du bon plaisir de l'Etat romain. "Ou bien obéis à mes lois, ou bien sors de mon pays", proclame le maître de la cité[82]; l'opposition traditionnelle entre le monde d'ici-bas et l'au-delà, entre la vraie patrie et la terre étrangère[83], prend ici une dimension tragique immédiate, à la lumière des expériences du passé, dès lors que c'est par le martyre que le chrétien peut être exclu de la cité d'ici-bas. "Car le maître de cette cité-ci dira: "Je ne veux pas que tu habites dans ma cité; va-t-en de cette cité, puisque tu n'obéis pas à mes lois"[84]. Même si l'on fait la part de la parénèse destinée à provoquer une conversion résolue à l'idéal chrétien[85], il reste qu'un danger

---

78 Les historiens divergent sur leur datation; l'opinion la plus répandue les place sous Trajan, mais que sait-on vraiment du sort des chrétiens en dehors de la province d'Asie à cette époque? Pourquoi ne pas songer aux remous que la deuxième guerre juive a dû susciter dans les juiveries de tout l'Empire, avec les répercussions habituelles sur les diverses composantes des communautés chrétiennes (judéo-chrétiens, hellénistes, pagano-chrétiens)? Si tel fut le cas, la chrétienté romaine aurait connu des épreuves vers 132-135, évoquées dans le Pasteur, dont la rédaction finale se placerait dans la première moitié du règne d'Antonin (138-161).

79 Hermas décrit la Parousie comme imminente et la grande persécution, qui arrive, comme précédant immédiatement le retour du Christ: Vis. II,2.

80 Vis. II,2,7.

81 Vis. IV,1,5-10; pour le commentaire, voir E. Peterson, Die Begegnung mit dem Ungeheuer, Hermas visio IV, VC 8, 1954, 52-71; A. O'Hagen, The great tribulation to come in the Pastor of Hermas, Studia Patristica 4, 1959, 305-311.

82 Sim. I,4; voir le commentaire de M. Leutzsch, op.cit., p.285s.

83 R. Joly souligne, *ad locum*, que l'opposition: vraie patrie – terre étrangère a des antécédents dans le judaïsme hellénistique (Philon, Conf. ling. 76; Agric. 65; Cherub. 120), où le thème semble la reprise de l'opposition stoïcienne: ἴδιον – ἀλλότριον (SC 58, 211). Voir aussi K. Aland, Kirche und Staat in der Frühzeit VI, 3: Das Thema der "Fremde" in der Literatur des 2. Jahrhunderts, ANRW II,23,1, p.130-137.

84 Sim. I,3.

85 L'effort pastoral d'Hermas vise plus particulièrement les membres aisés de la communauté (Sim. IX,10-31), dont la contribution financière est indispensable pour assurer les œuvres d'assistance et d'entr'aide, la vie liturgique, sans

permanent ne cesse de planer sur la communauté romaine affaiblie par la défection des apostats et soumis à la propagande lancinante des sectes.[86].

Sur ce point le témoignage de Justin rejoint opportunément celui d'Hermas. Dans l'Apologie, il est question, en effet, de Simon de Samarie et de ses sectateurs (Apol. I,26,2.4; 56,2; cf. Dial. 120,6), de son disciple Ménandre (I,26,4; 56,1) et de Marcion (I,26,5; 58,1). Le didascale romain avait rédigé un Traité contre toutes les hérésies (Apol. I,26,8), dont Irénée cite fort élogieusement un court extrait (A.H. IV,6,2). Dans le Dialogue avec Tryphon, rédigé une bonne dizaine d'années après l'Apologie, Justin énumère parmi ceux qui, "se présentant au nom de Jésus" (Matth. 24,5), enseignent des discours et des pratiques impies et blasphématoires: les Marcionites[87], les Valentiniens, les Basilidiens, les Satorniliens (Dial. 35,6). A la différence de Marcion, dont la rupture avec l'Eglise romaine peut être fixée en 144, quelques années à peine avant la rédaction de l'Apologie de Justin, on observera que Valentin et ses sectateurs ne sont pas évoqués dans cet ouvrage[88]. Est-ce à dire que Justin et l'Eglise romaine ne discernèrent le caractère subversif de la doctrine de Valentin qu'à une date plus tardive? L'hypothèse n'a rien d'extravagant; elle permettrait d'admettre, par ailleurs, que le martyr Ptolémée, dont il est question en Apol. II,2, n'est autre que l'un des disciples les plus proches de Valentin, qui enseigna à Rome, en même temps que son maître[89], et dont nous est

---

doute aussi l'entretien du clergé (Sim. IX,27,2), cf. J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.117s.; P. Lampe, Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, p.188-191; S. Giet, Hermas et les Pasteurs, Paris 1963, p.265.

86 L'appel à la conversion est rendu plus difficile par la présence à Rome de sectateurs de toute obédience, dont certains vont même jusqu'à nier la nécessité de la pénitence (Sim VIII,6,5).

87 Dans le texte de Justin il est question de *Markianoi*, mais il est difficile d'y voir les disciples de Marc, le gnostique dont parle Irénée (A.H. I,13), ordinairement désignés par le terme: *Markosioi*; cf. L. Archambault I, p.158.

88 Sur le séjour à Rome de Marcion et de Valentin, voir G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, p.86-97; P. Lampe, op.cit., p.203-219. Si l'exclusion définitive de Marcion date de juillet 144 (cf. Tertullien, Marc I,19), pareille sanction ne semble pas avoir frappé Valentin. Celui-ci, venu à Rome sous Hygin (136-140 ?), fut candidat malheureux à la charge épiscopale – sans doute contre Pie, qui lui fut préféré *martyrii praerogatiua* –, et demeura à Rome jusque sous Anicet (155-166?); cf. Eusèbe, H.E. IV,10; Tertullien, Val. 4,1-2; Clément d'Alexandrie, Strom. VII,106s., Épiphane, Panarion 31). J. Speigl, op.cit., suggère de l'identifier avec le faux-prophète de Hermas, Mand. XI,12.

89 Voir G. Lüdemann, art. cit. II,Ptolemäus und Justin, p.97-114; comme arguments en faveur de l'identification du martyr Ptolémée, évoqué par Justin, Apol. II,2 avec le didascale Valentinien du même nom, G. Lüdemann énumère: a) l'identité du lieu, Rome; b) la date du martyre (vers 152), qui correspond à celle du séjour supposé du Valentinien (145-185 comme dates limites); c) tous deux sont didascales; d) tous deux appartiennent à l'élite cultivée; en témoignent, d'une part,

conservée sa Lettre à Flora[90]. Dès lors, rien ne s'oppose à ce que l'on identifie avec cette Flora[91] la noble dame romaine "que Ptolémée avait instruite de la doctrine chrétienne" (Apol. II,2,9).

Tous deux responsables de didascalées chrétiens concurrents des écoles philosophiques romaines, Justin et Ptolémée avaient bien des traits communs, dont le plus remarquable est qu'ils s'opposaient tous deux à Marcion et à son Eglise, rivale de la Grande Eglise de Rome[92]. L'arrestation et le martyre de Ptolémée ne pouvaient laisser Justin indifférent[93]: il se résolut donc à défendre publiquement la cause des chrétiens injustement vilipendés, trop souvent victimes de "la haine aveugle, de la superstition ou de perfides rumeurs entretenues par le temps" (Apol. I,2,3) et il présenta sa requête à l'empereur Antonin en personne, à ses fils adoptifs, au Sénat et à tout le peuple romain.

---

la belle facture littéraire de la Lettre à Flora, d'autre part, le fait que Ptolémée le martyr ait été accepté comme didascale par une dame romaine de la meilleure société; e) le nom de Ptolémée est à peine attesté à Rome, au II^e siècle, pour la communauté chrétienne, encore modeste; cf. E. Diehl, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Berlin, 1961: n.4124A (Fl. Tolomaeus); un autre *Phl. Ptolemaios* est signalé par H. Leclercq, art. Domitille (Cimetière de), DACL IV, 1404-1442 (1426), mais il n'est pas chrétien.

90 Voir l'édition de la Lettre à Flora réalisée par G. Quispel, SC 24bis.

91 L'hypothèse est soutenue par Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus?, p.389 à la suite de Harnack, Kretschmar, Lohse, Langerbeck, Koschorke, et Lüdemann (Bibliographie, dans l'art.cit. de G. Lüdemann, p.101, note 41). P. Lampe ajoute l'observation suivante en faveur de cette identification: dans la Lettre à Flora, la question du divorce selon la loi mosaïque est longuement évoquée (Épiphane, Panarion 33,4,4-10); l'auteur conclut que la solution de Moïse était un moindre mal en comparaison d'un mariage vécu dans l'injustice (ἀδικία) et la méchanceté (κακία). Mais il ne tire pas expressément de ces considérations une règle de conduite valable pour les chrétiens, ni pour "la belle Flora" (*ibid.* 33,3,1). En revanche, Justin nous apprend que la matrone romaine, instruite par Ptolémée, s'est résolue au divorce après de longues tergiversations (Apol. II,2,6), ne voulant pas être complice des méfaits et des impiétés de son mari (ἀδικημάτων καὶ ἀσεβημάτων; Apol. II,2,6; cf. ibid. 4: παρὰ τῶν τῆς φύσεος νόμον καὶ παρὰ τὸ δίκαιων). Ne faut-il pas rapprocher de cet épisode, Hermas, Mand. IV,1,4-10, notamment IV,1,9, même si le Pasteur ne légifère que pour des conjoints chrétiens?

92 Sur la position de Ptolémée par rapport à Marcion, voir G. Quispel, SC 24bis, p.12-14, et G. Lüdemann, art.cit, p.106-114.

93 Apol. II,1,1; l'importance de la *narratio* (Apol. II,2) dans le dispositif apologétique de Justin est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

IV

LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DE L'APOLOGIE

"L'esprit de Justin n'a ni une très grande vigueur ni beaucoup de finesse. Sa dialectique est lâche et son argumentation a des procédés surprenants pour les modernes ... Il n'a aucune prétention à être un écrivain. C'est bien inutilement qu'on s'est évertué à rechercher dans sa grande Apologie l'influence de la rhétorique classique et une conformité générale du plan avec les préceptes qui s'enseignaient dans les écoles". C'est en ces termes peu amènes qu'Aimé Puech, en 1928, caractérisait la manière de composer de Justin, qu'il saluait toutefois comme le plus fécond et le plus original des apologistes grecs du IIe siècle. Et il précisait: "Si on lit l'Apologie avec l'intention d'y chercher un plan régulier, on ne peut qu'être très sévère pour l'impuissance de l'auteur à bien composer ... Justin se laisse souvent guider, au lieu de suivre une voie rectiligne, par des associations d'idées, et se refuse rarement à une digression qui s'offre à lui"[1].

De fait, si l'on juge les œuvres de Justin d'aprés les seuls critères de l'idéal rhétorique classique, tels que les avait définis Empédocle d'Agrigente, le maître de Gorgias, et tels que les avaient illustrés les grands orateurs grecs et latins, commentés par le grammairien (γραμματικός) dans le cadre des études secondaires, l'apologiste chrétien ne rappelle guère les modèles de l'éloquence attique, de Lysias à Démosthène. La raison en est peut-être, tout simplement, que Justin se réfère à des modèles rhétoriques différents de ceux que, de son temps, le rhéteur proposait aux étudiants de l'enseignement supérieur[2]: ne nous dit-il pas lui-même s'être consacré tout entier, dès sa jeunesse, à l'étude de la philosophie (Dial. 1-8)? Ne convient-il pas, dès lors, de se tourner vers les écrits des philosophes de l'Antiquité et de les interroger sur leurs propres traditions littéraires, s'il est vrai que Justin s'inscrit dans cette lignée? N'est-ce pas de ce côté que l'on peut espérer trouver une réponse aux énigmes posés par son Apologie, non

---

1 A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle: t. 2, Le IIe et le IIIe siècles, Paris 1928, p.142. Malgré sa sévérité, ce jugement reste très en deçà de la condamnation sans appel prononcée par J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, p.98: "Ein jeder, der Justin vorurteilslos liest, muss einsehen, dass wir es hier mit in einem Stücke erst werdenden Literatur zu tun haben. Die steten Wiederholungen desselben Gedankens, die Zerbröckelung einzelner Ideen von denen bald hier, bald dort ein Stück erscheint, die Abschweifungen zeigen entweder einen wenig konzentrierten Geist oder einen Kopf, der noch unfähig ist, das Gedachte in adäquater Formengebung zu entwickeln".

2 H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1948, p.95; 243-264; 292-307.

seulement pour ce qui concerne le plan général de l'œuvre, mais aussi le détail de l'argumentation.

Dès 1897, Th. Wehofer s'était engagé dans cette voie[3]. A la recherche des modèles littéraires de Justin, il avait observé que Platon lui-même avait donné l'exemple d'une rhétorique au service de la justice et de la vérité, dans l'Eloge des morts du *Ménexène* et dans l'*Apologie de Socrate*. Or, il est incontestable que Justin connaît ce dialogue de Platon et l'imite à plusieurs endroits (Apol. I.2,4; cf. Apol. Socr. 30C; 5,3 = 24B et 26C; 8,2 = 30D; 68,2 = 19A; II,10,2 = 24B). Wehofer a souligné aussi que le problème de la composition de l'Apologie de Justin ne peut être résolu, si l'on se contente de repérer des thèmes nettement délimités, se faisant suite logiquement dans l'argumentation; il faut prendre aussi en considération les transitions d'un thème à l'autre, et les digressions, qui font partie intégrante du discours philosophique. Enfin Wehofer rappelle que les Anciens ne connaissaient pas le procédé moderne des notes scientifiques, qui ont succédé aux gloses médiévales, marginales ou interlinéaires, commentant le texte de référence. De ce fait, les auteurs anciens se trouvaient dans l'obligation d'intégrer au développement principal les compléments (citations, explications, *exempla*, thèmes annexes, etc.), que nous rejetons si commodément en note. Ces particularités de la rédaction antique commandaient en partie la technique de la composition: savoir jouer des apparentes digressions devenait une exigence primordiale et le sommet de l'art.

Prolongeant les observations de Wehofer, K. Hubik, en 1912, et U. Hüntemann, en 1933, ont confirmé l'importance des apparentes digressions dans la dynamique de l'argumentation. Hubik[4] a bien montré que Justin offre plusieurs passages particulièrement soignés du point de vue du style: l'introduction (I,1-4), les *repetitiones*, où il résume les démonstrations antérieures (I,13; 23; 30; 67), les avertissements adressés directement aux souverains(I,68; II,14-15). Hüntemann a donné une analyse détaillée d'Apol. I, au terme de laquelle il observe que c'est précisément la disposition extrêmement recherchée de Justin qui a, trop souvent, empêché ses lecteurs de suivre la démarche logique de l'ensemble. Or, trois particularités de son style sont à prendre en considération: d'une part, Justin annonce expressément les points qu'il développera par la suite, mais il lui arrive de les traiter dans l'ordre inverse de celui qu'il a annoncé, car il affectionne tout particulièrement la structure en forme de chiasme; d'autre part, il prépare ses développements par des transitions multiples, soigneusement ordonnées autour de mots-clés, qui doivent servir de repères; enfin, pour comprendre l'importance que Justin accorde aux considérations eschatolo-

3 Th. Wehofer, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literar-historischen Beziehung zum erstenmal untersucht, RQS, suppl. 6, 1897.

4 K. Hubik, Die Apologien, p.37-112.

giques, indéfiniment répétées tout au long de l'Apologie, il faut tenir compte du but visé par l'auteur: ébranler ses lecteurs par la crainte des châtiments réservés, dans l'au-delà, à tous les ennemis du Logos divin; à cet égard, la répétition est la première figure d'une rhétorique efficace[5].

Plus récemment, H. Hermann Holfelder a illustré la technique de l'exposé thématique progressif mise en œuvre par Justin dans l'Apologie[6]. Elle consiste à conduire insensiblement le lecteur d'un thème à l'autre, en lui proposant des aperçus toujours nouveaux dans le développement de l'argumentation. La progression se fait surtout par associations d'idées ou par des variations à partir de mots-clés, de synonymes et, parfois, de membres de phrases ou de phrases entières, qui annoncent d'une manière voilée le thème nouveau; mais Justin offre des indications suffisantes pour que l'on puisse reconnaître les étapes de sa démarche (I,13,1; 14,4; 23,1-3; 30, etc.). Holfelder rappelle que cette méthode de composition, qui répond à des intentions précises, d'ordre essentiellement pédagogique, a été constamment pratiquée dans l'antiquité, notamment par les philosophes. Il s'agit moins pour eux d'exposer un système tout fait que d'éveiller l'attention de l'auditeur ou du lecteur à une doctrine de vie. Pour mieux s'insinuer dans l'âme du disciple, la pensée du maître doit faire appel à toutes les techniques de la psychologie; il importe d'émouvoir les fibres les plus secrètes par touches insensibles, de solliciter la volonté en même temps que l'intelligence. C'est l'âme tout entière qui doit s'ouvrir aux séductions du Beau, du Vrai, du Bien[7].

Les développements de 1'Apologie de Justin s'inspirent à l'évidence de cette tradition, déjà présente aux dialogues de Platon. Point n'est besoin de dire que la technique de l'exposé thématique progressif est d'un maniement délicat. Elle a pour rançon une apparent désordre, une composition apparemment lâche, une succession apparemment arbitraire de passages dogmatiques et parénétiques, qui reprennent à satiété le même thème en l'abordant sous des points de vue divers, par le détour de digressions de toute nature. Mais pour qui s'astreint à suivre l'auteur à travers les méandres subtils de sa démonstration, il ne fait pas de doute qu'un agencement savant préside non seulement à la composition générale de l'Apologie, mais à chacune de ses sections.

---

5 U. Hüntemann, Zur Kompositionstechnik Justins, p.410-428.

6 H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία, p.245-247.

7 L'auteur rapelle les travaux d'I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, et d'U. Knoche, Betrachtungen über Horazens Kunst der satirischen Gesprächsführung, Philologus 90, 1935, 327-290, qui ont souligné l'importance de l'exposé thématique progressif (*die gleitende Themenführung*) non seulement dans l'exposé philosophique mais aussi dans le genre satirique.

La présente esquisse se borne à dégager le plan d'ensemble de l'Apologie de Justin; elle devrait être doublée, pour chacune des sections, par une analyse détaillée des thèmes, du vocabulaire et du style.

EXORDE (I,1-3)

Justin s'adresse à l'empereur Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs, le César Verissimus, ami de la sagesse, et Lucius Verus, ami de la culture, ainsi qu'au Sénat et au Peuple romain, en faveur des chrétiens de toute race injustement haïs et persécutés.

Captatio beneuolentiae: Il fait appel à leur piété, à leur amour de la sagesse et de la vérité, pour qu'ils examinent attentivement et en toute impartialité la cause des chrétiens: (2,1-4) qu'ils veuillent bien confronter les accusations portées contre eux avec le compte-rendu rigoureux que Justin fera de leur conduite (61-67) et de leurs enseignements (13-60), afin de rendre une sentence juste en pleine connaissance de cause.

Requête (ἀξίωσις): si les chrétiens sont convaincus judiciairement au terme d'un procès en bonne et due forme, et reconnus coupables de quelque action criminelle (cf. 68,6-10), qu'ils soient punis comme de juste, mais s'ils ne peuvent être convaincus, la droite raison interdit de frapper des innocents (3,1-4); si, après avoir connu la vérité, les princes n'observaient pas la justice, ils seraient sans excuse devant Dieu (3,5).

ARGUMENTATION (I,4-II,12,6)

PREMIÈRE PARTIE: RÉFUTATION DES *ACCUSATIONS* PORTÉES CONTRE LES CHRÉTIENS (I,4-12)

A. *Probatio directa* (4-7)

1. Le seul *nom* de chrétiens ne saurait être un motif suffisant de les condamner (4); la justice et la raison exigent que l'on examine la conduite de chacun des accusés et que l'on ne punisse que ceux qui sont convaincus de crime (4).

2. L'accusation d'*athéisme* est une machination des démons, qui ont jadis fait condamner Socrate comme athée et impie (5); en fait, si les chrétiens refusent d'adorer les prétendus dieux, inventions des démons, ils honorent Dieu le Père, son Fils venu d'auprès de Lui, ainsi que les autres bons anges et l'Esprit prophétique (6).

3. Quant à l'accusation d'*inconduite*, lors même qu'elle aurait été vérifiée pour certains chrétiens, elle ne saurait servir de prétexte pour les condamner tous sans examen (7).

B. *Probatio indirecta:* justification de la conduite des chrétiens (8-12; cf. I,61-67; II,11-12).

1. Leur *attitude devant le tribunal* constitue une présomption d'innocence: alors qu'il leur suffirait de nier leur appartenance au Christ pour être relaxés, ils confessent courageusement leur foi; c'est qu'ils ont horreur du mensonge et qu'ils espèrent, par la mort, parvenir plus vite auprès de Dieu, pour jouir de la vie éternelle, à l'abri de tout mal (8).

2. Certes, ils refusent de rendre un *culte aux idoles*, mais c'est parce que rien n'est plus contraire à la raison (9); en revanche ils adorent le Dieu Créateur, qui a

créé l'univers pour l'homme et s'efforcent de lui plaire par une vie digne de Lui (10).

3. Loin d'être des *séditieux*, préparant l'avènement d'un royaume terrestre, ils n'aspirent qu'au Royaume de Dieu, qui n'est pas de ce monde (11); au contraire, ils sont les amis et les artisans les plus zélés de la paix et leur doctrine de la rétribution finale est la meilleure garantie d'une bonne conduite (12).

DEUXIÈME PARTIE: EXPOSÉ DE LA *DOCTRINE* CHRÉTIENNE (I,13-60; cf. II,10-12,6)

Transition: Outre le Dieu Créateur, qu'ils vénèrent par la prière et par l'espoir de la vie éternelle auprès de Lui, les chrétiens adorent en deuxième lieu son Fils, Jésus-Christ, le Crucifié, et en troisième lieu l'Esprit prophétique (13).

A. Les chrétiens voient en Jésus-Christ *le Maître divin*, dont les enseignements les ont arrachés à l'emprise des démons, pour mener désormais une vie irréprochable (14).

I. EXPOSÉ GÉNÉRAL (15-17).

1. Les *leçons du Christ* au sujet de la chasteté (15,1-8), de la charité envers tous les hommes, notamment les pauvres (15,9-10), au sujet de la patience et de la non-violence (16,1-4) sont des facteurs de paix sociale et de loyalisme.

2. Celles qui concernent le respect de la vérité (16,5), le devoir de n'adorer que Dieu seul (16,6) et de conformer sa vie à sa foi (16,7-14) expliquent le comportement des chrétiens devant les tribunaux et commandent toute leur conduite.

3. S'ils demeurent inébranlables dans leur foi, les chrétiens n'en sont pas moins des sujets loyaux et soumis, notamment dans le paiement de l'impôt dû à césar, conformément au précepte du Christ (17).

Transition: Si, malgré leur conduite irréprochable, et en dépit des prières qu'ils font pour la prospérité de l'Empire, les chrétiens restaient sous le coup des persécutions, il n'en subiraient aucun dommage, car il croient que chacun sera rétribué par Dieu selon ses œuvres (17,4).

II. PREUVE PARTICULIÈRE: justification de la doctrine chrétienne des *fins dernières* (18-20).

1. La croyance en une *survie* après la mort, à un état où les âmes des défunts demeurent dotées de sensibilité, n'est pas le seul fait des chrétiens; les usages, l'expérience, les témoignages des écrivains païens la confirment (18).

2. La croyance des chrétiens en la *résurrection* n'est pas déraisonnable, elle se fonde sur la puissance de Dieu Créateur (19).

3. Du reste nombre de poètes et de philosophes soutiennent sur certains points des opinions semblables à celles des chrétiens notamment sur la *conflagration* finale (20).

B. Les chrétiens déclarent aussi que Jésus-Christ, leur Maître, est le *Logos divin*, le fils Premier-né de Dieu, qu'il a été engendré sans union charnelle, qu'il a été crucifié, est mort, est ressuscité et est monté au ciel (21,1).

Préambule

1. Cette croyance n'est pas déraisonnable (μανία: cf. 13,4), elle trouve son équivalent dans les récits des écrivains païns relatifs aux fils de Zeus: Hermès,

Asclépios, Dionysos, Héraclès, Persée, etc. (21), mais ces récits comportent bien des eléments immoraux, indignes de la divinité (21);

2. Au contraire, le fils de Dieu, Jésus-Christ, le Logos incarné dépasse infiniment les fils de Zeus, aussi bien par ses actions que par ses souffrances et sa mort (22).

3. *Diuisio*: ses enseignements – ainsi que ceux des prophètes qui l'ont annoncé – sont seuls vrais (23-29); ils sont aussi plus anciens (30-53) que les récits des écrivains païens, à travers lesquels les mauvais démons ont contrefait les prophéties (54-60).

THÈSE (I,24-60; cf. 2e partie II,10-12,6)

La doctrine chrétienne est *supérieure* aux conceptions païennes, inspirées par les démons; la preuve de cette assertion peut être apportée:

I. En montrant les efforts déployés par *les démons* pour la mettre en échec (par mode de réfutation: ἔλεγχος: 23,3): 24-29; cf. 54-60.

a. *Probatio directa*: (24-26):

1. Seuls les chrétiens sont l'objet de la *haine* universelle à cause du nom du Christ (cf. I,4-5; 20,3), alors qu'ils ne font rien de mal (24).

2. Seul l'amour de la vérité a pu amener des hommes de toute race, jadis idolâtres, à rejeter les croyances ridicules et indignes des mythologies païennes, pour embrasser la foi chrétienne, malgré la mort qui les menace (25).

3. Au contraire, les *hérétiques* qui corrompent la vérité chrétienne, un Simon, un Ménandre, un Marcion, ne sont pas l'objet des persécutions; c'est qu'ils sont les instruments des mauvais démons, qui redoutent la puissance de la vérité chrétienne (26).

b. *Probatio indirecta*: les mœurs des païens prouvent l'emprise des démons (27-29).

1. Loin de faire le mal (banquets de Thyeste, notamment), les chrétiens regardent comme un crime d'*exposer* les enfants, alors que c'est un usage largement répandu dans l'Empire romain et toléré par le prince (27,1-3), comme bien d'autres vices.

2. Loin de vénérer le *serpent*, comme le font les païens, ils voient en lui l'image de Satan, qui sera jeté au feu éternel avec son armée et les hommes qui le suivent (28).

3. A la différence des païens, qui se livrent aux pires abominations, les chrétiens observent une vie sexuelle et conjugale très stricte: à preuve ce jeune homme d'Alexandrie – parfaite antithèse d'Antinoüs (29).

II. En démontrant que *le Christ*, le Maître des chrétiens, n'est pas seulement un homme, né d'un homme, mais véritablement le fils de Dieu fait homme (par mode démonstratif: ἀπόδειξις). La preuve de cette assertion est administrée par la réalisation des prophéties concernant sa personne et sa mission. (30-53).

Préambule: Justin explique le mode et la valeur de cette démonstration; elle se fonde non point sur des témoignages humains, toujours contestables, mais sur la force contraignante des *prophéties* faites des siècles avant les événements qu'elles annoncent, de sorte que leur réalisation garantit leur origine divine (30).

Narratio: Justin décrit ensuite l'origine et la transmission des prophéties, des Juifs aux Egyptiens, au temps du roi Ptolémée, qui les fit traduire en langue grecque (31,1-6); il en décrit brièvement le contenu (31,7) et en souligne l'antiquité (31,8).

Description détaillée[8] des prophéties (31-53).

1. Moïse a annoncé la *date* de la venue du Christ, sa mort rédemptrice et sa naissance virginale (32,1-11).

2. Isaïe, son appartenance à la *lignée de Jessé* (32,13-14), et sa *naissance virginale* (33,1-8).

3. Michée, le *lieu* de sa naissance (34).

4. Isaïe et David, son entrée à Jérusalem, les circonstances de sa *mort* en croix, ainsi que l'incrédulité des Juifs (35).

Digression: Interrompant son évocation prophétique de la vie de Jésus, Justin propose quelques règles utiles à la bonne intelligence des prophéties (36-41) et répond aux objections que l'on peut formuler à leur propos (42-44; cf. 46).

Règles d'herméneutique: les prophètes ne parlent pas en leur nom propre, mais sous l'inspiration du Logos divin; c'est pourquoi les prophéties expriment tantôt le point de vue du Père (par exemple Is. 3,1 et 66,1 au sujet de l'endurcissement d'Israël) (37); tantôt le point de vue du Christ, objet de l'incompréhension et des mauvais traitements des Juifs (38); tantôt celui de l'Esprit prophétique sur le rôle pacifique de la mission chrétienne (39), sur les progrès de la doctrine chrétienne dans le monde entier (40) et le triomphe du Christ dans la gloire (41).

Réponse à une objection: si les prophètes décrivent les événements à venir comme s'ils étaient déjà accomplis (42), les chrétiens, qui reçoivent des prophéties, ne croient pas pour autant que tout arrive en vertu du *destin;* au contraire, ils affirment hautement que l'homme est doté du libre arbitre et pleinement responsable de ses actes (43), comme l'enseigne l'Ecriture, bien avant Platon, les autres philosophes et les poètes (44).

5. David a prédit l'*ascension* du Christ et son triomphe, consacré par la *prédication* de l'Evangile par les apôtres (45).

Réponse à une objection: bien que le Christ n'ait apparu qu'à une date récente, les hommes qui ont vécu avant sa venue furent responsables de leurs actes, car l'action du Logos s'est exercée depuis le commencement du monde, de sorte que tous ceux qui, participant au Logos, ont vécu honnêtement, furent chrétiens – avant même l'Incarnation (46).

6. L'Esprit prophétique a annoncé la *dévastation* de la terre de Judée (47),

7. – la puissance du Christ et la *persécution* de ses disciples (48),

8. – la *conversion* des Gentils et l'incrédulité d'Israël (49),

9. – le retour du Christ dans la gloire (50-51).

Conclusion partielle de l'argumentation par les prophéties:

L'accomplissement des prophéties concernant des événements du passé garantit celui des prophéties concernant des *événements encore à venir*, tels le second avènement du Christ, la résurrection des morts, le jugement dernier et la rétribution ternelle pour les justes comme pour les méchants et les mauvais démons (52).

Cette réalisation fonde la *foi* des chrétiens: pour eux, Jésus le crucifié est véritablement le Fils de Dieu, né avant toutes les créatures, et celui qui viendra juger le genre humain tout entier (53,1-2).

---

8 Pour une analyse détaillée de toute la section: Apol. I,31-53, voir O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.139-164, qui donne les sections parallèles du Dialogue avec Tryphon et identifie la provenance des prophéties (citations de la LXX ou non).

III. Réfutation des arguments supposés de la partie adverse (53-60) (ce nouveau développement constitue le complément de la preuve par mode d'*elenchos;* cf. 23,3; 24-29).

Transition: Les prophéties concernant le Christ se sont réalisées en tout point – ce qui prouve leur origine divine – notamment celles qui concernent la dévastation de la Judée et la conversion des Gentils (53,3-11). Cette démonstration suffit à convaincre ceux qui aiment la vérité et qui ne sont esclaves ni de l'opinion ni de leurs passions.

Au contraire, les arguments avancés par les adversaires du Christianisme n'ont aucune force démonstrative:

a. Les fables inventées par les poètes *avant* la venue du Christ ne sont que des *plagiats* mensongers des prophéties concernant le Christ, répandus par les mauvais démons, afin d'égarer le genre humain; mais leurs efforts ont échoué, car ils n'ont pas compris exactement la signification des prophéties (54,1-4).

1. S'agissant des *actions* du Christ, ils ont interprété à contresens Gen. 49,10-11 (54,5-10).

2. S'agissant de la *mort* du Christ, ils ont été incapables de saisir le symbolisme de la croix (55,1).

Amplificatio: la puissance du signe de la croix (55,2-7).

b. *Après* la venue du Christ, les mauvais démons ont suscité toute sorte d'imposteurs *hérétiques*, afin d'obscurcir la vérité chrétienne, mais leurs efforts sont voués à l'échec (56-58).

c. Quant aux païens qui se sont laissé conduire par le Logos, ils doivent aux prophètes les doctrines que professent aussi les chrétiens (59-60,1-9).

Conclusion générale de l'argumentation par les prophéties:

Ce ne sont pas les chrétiens qui empruntent leurs doctrines à autrui, mais tous ne font qu'imiter (cf. 54-55) et répéter les leurs (cf. 59-60); chez les chrétiens les gens les plus simples connaissent ces grandes vérités – ce qui est la preuve la plus éclatante de la puissance de Dieu (60,10-11).

TROISIÈME PARTIE: EXPOSÉ DES *RITES ESSENTIELS* DE LA RELIGION CHRÉTIENNE (I,61-68,2); ils ne comportent rien de suspect ni de criminel.

A. Le *baptême*, rite de l'initation chrétienne, suppose

1. Une *préparation* appropriée: à la promesse de vivre selon la doctrine chrétienne s'ajoutent jeûne et prières en vue de la rémission des péchés (61,1-2).

2. Description de la *cérémonie* proprement dite (61,3).

3. *Sens* du rite: le baptême signifie la purification des péchés antérieurs et la régénération des fidèles pour une vie nouvelle (61,4-13).

Confirmatio: nombre de rites et d'usages païens ne sont que des contrefaçons des cérémonies chrétiennes (62-64).

B. Le *repas sacré* des chrétiens est l'eucharistie.

1. Le nouveau baptisé y est admis dans l'*assemblée* des frères (65,1).

2. Description de la *cérémonie*: les prières, le baiser de paix; les éléments; la prière eucharistique; l'Amen, le partage (65,1-5).

3. La *signification* de l'eucharistie; les conditions pour la recevoir; la vertu des éléments consacrés (61,1-3).

– La contrefaçon de l'eucharistie se trouve dans les mystères de Mithra (66,4).

C. L'*assemblée dominicale.*

1. *Description*: les lectures, l'homélie; la prière comune; l'eucharistie; l'Amen; le partage (67,3-5).

2. Les *offrandes* et leur affectation (67,6).

3. *Signification* du dimanche: c'est le jour qui rappelle aux chrétiens la création du monde et la résurrection de Christ (67,7).

Recapitulatio: si l'exposé de la doctrine chrétienne soumis à l'empereur et à ses fils leur paraît tenir de la raison et de la vérité, qu'ils la prennent en considération; si elle leur semble une ineptie, qu'ils la méprisent comme telle, mais cessent de condamner des innocents (68,1).

Mise en garde: car leurs injustes persécuteurs n'échapperont pas au jugement de Dieu (68,2; cf. I,3,5).

Quant aux chrétiens, quoi qu'il advienne ils se soumettent à la volonté de Dieu (68,2).

DIGRESSION (I,68,3-II,9,5)

Confirmatio (= *auctoritas praeiudicii*)[9]: Justin aurait pu fonder sa requête sur le rescrit d'Hadrien, dont il joint copie (68,6-10), mais il lui suffit de savoir que sa demande est juste (pour escompter qu'elle sera agréée) (68,3-5).

Transitio: les événements récemment survenus à Rome, non moins que les injustices commises en tous lieux contre les chrétiens ne sauraient être passées sous silence; Justin se fait un devoir d'en informer ses illustres destinataires (II,1,1): de fait,

Anticategoria: partout les chrétiens sont persécutés par des hommes indignes agissant sous l'emprise des mauvais démons, qui tiennent en leur pouvoir des magistrats et des juges iniques (1,2); le récit qui suit en fournira la preuve (1,3):

NARRATION (II,2,1-20)

Le récent martyre de trois chrétiens mis à mort à Rome sous la préfecture d'Urbicus a eu pour cause directe la vengeance exercée par un mari débauché, répudié par sa femme, qui s'était convertie au christianisme et voulait lui faire abandonner sa vie de débauche. Le mari se retourna contre le didascale Ptolémée qui avait enseigné à la femme la doctrine du Christ, et réussi à le faire condamner comme chrétien. Un autre chrétien, du nom de Lucius, qui avait protesté auprès du préfet Urbicus contre l'iniquité de cette sentence, fut condamné à la même peine, ainsi qu'un troisième, qui se présenta spontanément (ἔπελθών).

Transition: le fait que le troisième martyr *s'est présenté* de lui-même au magistrat permet à Justin d'introduire la première des questions incidentes (υπόθεσις)[10].

HYPOTHÈSE = QUESTIONS INCIDENTES (II,4-9)[11]

A. Puisque les chrétiens *aspirent à la mort* pour rejoindre leur Dieu, que ne se donnent-ils la mort délibérément, épargnant ainsi aux magistrats la peine de les condamner?

9 *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik I. München 1973², n.353; 426.

10 *ibid.*, n.153; cf. Quintilien, III, 5,7s.

11 Nous suivons l'ordre du manuscrit.

Réponse: Les chrétiens rejettent le *suicide,* car la vie est un don de Dieu, qui a créé le monde pour l'homme. Le suicide serait un acte d'ingratitude et un attentat contre les desseins de Dieu (4,2-3).

Cependant, les chrétiens, interrogés par le juge, ne renient pas leur foi, pour sauver leur vie; c'est qu'ils ont conscience de n'être en rien coupables, qu'ils rejettent le mensonge comme une impiété et souhaitent arracher les païens à leurs injustes préjugés (4,4).

B. Puisque les chrétiens croient que leur *Dieu* est leur appui, comment se fait-il qu'il *les abandonne* dans leurs épreuves?

Réponse: Justin réaffirme la foi des chrétiens en la *providence* du Dieu Créateur; il rappelle les machinations des mauvais démons qui se sont asservi le genre humain par la magie et les cultes païens et l'ont entraîné à commettre toute sorte de crimes; ils ont aussi perverti l'image de Dieu par le truchement des poètes et des mythologues et ont revendiqué des noms divins (5,1-6).

Adprobatio (6-7,3)

Transition: à dire vrai, Dieu n'a pas de *nom* particulier; mais son fils premier-né, le Logos, est appelé Christ, nom qui comporte une signification mystérieuse; le nom de Jésus signifie "sauveur" (6,1-4).

1. L'action salvifique de Dieu (6,5-7)

a. Loin d'être responsable du mal, Dieu a voulu remédier aux maux qui affligent le genre humain *en envoyant* son Fils, le Christ, devenu homme pour le salut des croyants et le ruine des démons (6,6), à preuve les guérisons effectuées sur les démoniaques par les exorcistes chrétiens au nom de Jésus-Christ (6,7).

b. Loin de se désintéresser des chrétiens et de laisser le champ libre aux machinations des démons, *Dieu retarde* – à cause des chrétiens – la catastrophe finale, qui doit châtier les mauvais anges et les pécheurs (7,1-2).

Confirmatio:

a. Loin de reprendre à son compte la notion stoïcienne du destin fatal, la doctrine chrétienne affirme la liberté et la *responsabilité* des anges et des hommes et leur juste rétribution selon leurs mérites respectifs (7,4-6).

b. A l'appui de la doctrine chrétienne de la liberté, on peut alléguer l'existence des lois (7,7), et démontrer les conséquences absurdes des théories stoïciennes relatives à la fatalité du destin (7,8-9).

Transition: si la doctrine stoïcienne de la fatalité du destin est contraire à la raison, en revanche les principes éthiques de la Stoa sont conformes aux principes du Logos (8,1).

2. Les machinations des démons

a. dans le passé, ceux qui ont vécu selon les principes des *Stoïciens,* conformes aux enseignements du Logos, ont été en butte aux persécutions des mauvais démons (8,1-2).

b. actuellement les démons travaillent avec encore plus d'acharnement contre les *chrétiens,* qui ont accès non seulement à une partie du Logos séminal, mais à la connaissance et à la contemplation du Logos intégral, qui est le Christ (8,3).

Transition: Mais les démons et leurs suppôts seront châtiés par le feu éternel, conformément aux déclarations des prophètes et du Seigneur Jésus-Christ (8,4-5).

c. pour l'heure, les démons suscitent la haine des prétendus *philosophes* contre les chrétiens: Justin lui-même s'attend aux embûches de *Crescent* un homme indigne, qui ne mérite pas le nom de philosophe (3,1). Bien qu'il ignore la doctrine des chrétiens, il les accuse d'être athées et impies (3,2-3).

d. Justin l'a confondu publiquement et ils se déclare prêt à l'affronter à nouveau, en présence de l'empereur, dans un débat public (3,4-7).

C. La doctrine chrétienne de la rétribution finale et du jugement dernier prétend amener les hommes à la vertu en faisant *appel à la crainte*, au lieu de les y inciter par l'amour du bien (9,1).

Réponse (*per absurdum*): Nier l'existence d'une *sanction* de la vie morale équivaut à nier l'existence de Dieu, le Législateur suprême et sa providence; c'est aussi détruire toute vie politique et sociale (9,1-2).

D. Instance: La *diversité des lois humaines* est inconciliable avec l'opinion précédemment énoncée sur les fondements de la vie morale (9,3).

Réponse: certaines lois iniques ont, de toute évidence, été inspirées par les mauvais démons; il importe donc de soumettre toutes les lois – comme aussi les opinions et les doctrines – à un examen rigoureux, à la lumière des enseignements du Logos (9,4-5).

Ayant répondu aux questions incidentes, Justin revient à son propos (9,5)[12].

THÈSE (II,10-12,6; cf.I,24-60)

Excellence de la doctrine chrétienne, qui est la seule vraie (cf.I,23):

A. *Probatio directa*:

1. La doctrine chrétienne l'emporte sur toutes les doctrines humaines parce qu'elle se fonde sur l'enseignement du *Logos intégral*, tandis que les philosophes et les législateurs n'ont jamais eu accès qu'à une contemplation partielle du Logos (10,1-2); ceci explique leurs contradictions (10,3).

2. Avant la venue du Christ déjà, les disciples du Logos ont été l'objet de *persécutions* comme impies et athées, tel Socrate qui combattit l'influence des mauvais démons et invita les hommes à se tourner vers Dieu, le Père et Créateur de l'univers (10,4-6).

Transition: grâce à la puissance du Christ les chrétiens ont accès à la vérité plénière révélée par le Logos intégral: c'est pourquoi tous les croyants affrontent avec courage l'opinion et la mort (10,7-8).

B. *Probatio indirecta*:

1. La mort est *le sort commun* de tous les hommes; c'est pourquoi les chrétiens l'acceptent en louant Dieu (11,1).

2. S'ils méprisent la mort, alors qu'ils pourraient l'éviter en reniant leur foi (cf. I,8), c'est qu'ils ont choisi la voie de la *vertu*, qui conduit à l'incorruptibilité, alors que le vice asservit les hommes attachés à la terre.

Amplificatio: la légende d'Hercule à la croisée des chemins illustre le choix qui s'offre à tout homme entre le vice et la vertu (11,2-8).

Transition: *Justin cite sa propre expérience* à l'appui de la conclusion qui lui paraît résulter logiquement de l'attitude des chrétiens devant la mort (12,1), à savoir:

Le courage des chrétiens face à la mort prouve l'inanité des accusations portées contre eux (12,1-6; cf. I,4-12).

---

12 *ibid.*, n.340. Justin marque ainsi la fin de la digressio (ἄφοδος).

1. Il est impossible que des gens qui sacrifient leur vie aussi courageusement vivent dans le mal et l'amour des plaisirs; s'il en était ainsi, il chercheraient à se soustraire à la mort, afin de pouvoir jouir des agréments de la vie présente (12,2).

2. En réalité, les accusations portées contre les chrétiens sont des *calomnies* qui se fondent sur de prétendus aveux arrachés au prix d'effroyables tortures (12,3-4).

3. Réfutation, par l'ironie des arguments de la partie adverse: A supposer même que les chrétiens commettent les crimes qu'on leur impute, ne pourraient-ils alléguer qu'ils ne font rien de mal, puisqu'ils imitent les actions des dieux eux-mêmes:

– Cronos, par l'homicide;

– Zeus et les autres dieux, par toute sorte de débordements sexuels (12,4-5).

Transition: tout au contraire, les chrétiens ont horreur de ces crimes et cherchent à en détourner tous ceux qui les commettent ou les imitent (12,6).

PÉRORAISON (II,12,7-15,3)

1. *Prosopopée:*

Par la bouche d'un orateur fictif Justin adresse à ses interlocuteurs un double appel:

– qu'ils cessent d'incriminer des innocents;

– qu'ils changent de vie et viennent à résipiscence (12,7-8),

Transition: – à l'exemple de Justin lui-même qui, ayant compris que les chrétiens étaient l'objet de calomnies suscitées par les mauvais démons, a embrassé la "divine doctrine des chrétiens" (13,1-2).

2. *Recapitulatio:*

Alors que les doctrines de Platon, des Stoïciens et des autres écrivains n'expriment que des vérités partielles, la doctrine chrétienne possède avec le Logos intégral une science ferme et une connaissance irréfutable; il y a, en effet, entre elle et les autres toute la distance qui sépare la participation et l'imitation se réalisant en vertu d'une "grâce divine" (13,3-6).

3. *Requête:*

Justin demande à l'empereur de répondre favorablement à sa requête (cf. I,3,1-4,7,3), afin que la doctrine chrétienne, dont il rappelle quelques points essentiels concernant la vie morale, puisse être connue et que soient dissipés les préjugés qui pèsent contre les chrétiens (14-15,2). N'est-elle pas supérieure à toute sagesse humaine? N'est-elle pas, à tout le moins, indemne des excès lubriques qui s'étalent dans les écrits de certains auteurs païens, dont les œuvres ne connaissent aucune censure? (15,3).

CONCLUSION (II,15,4-5)

Justin achève son plaidoyer par un double souhait:

– que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité, il adresse à Dieu ses prières à cette intention;

– que l'empereur et ses fils prononcent un juste jugement dans la cause des chrétiens, comme il convient à leur piété et à leur amour de la sagesse (cf. I,1), et dans leur propre intérêt (15,4.5).

V
LA DÉMARCHE APOLOGÉTIQUE DE JUSTIN

La défense du christianisme entreprise par Justin dans son Apologie opère sur deux fronts, car il lui faut répondre à deux sortes d'attaques[1]. Il doit d'abord repousser les accusations de nature morale, sociale, politique, lancées par tous ceux qui voient dans les chrétiens un ramassis de gens infâmes, coupés de la société romaine et conspirant à sa ruine; il doit aussi réfuter les critiques d'ordre philosophique et doctrinal, soulevées par les milieux cultivés, qui rejettent nombre de croyances chrétiennes comme déraisonnables, voire absurdes[2].

Dès la Première Apologie Justin tend à dissocier ces deux ensembles de griefs. Il commence par un examen rapide des reproches d'ordre éthique et socio-politique (I,4-13), mais consacre la majeure partie de son discours à un exposé de la doctrine chrétienne (I,13-60), de nature, croit-il, à établir la thèse de la supériorité de la religion chrétienne sur les conceptions des païens[3]. La description des rites essentiels des chrétiens, le baptême et l'eucharistie (I,61-67) revient au thème initial (I,4-13) et fonde la requête (ἀξίωσις), énoncée en I,3, 1-4, rappelée en I,68,1, et précisée en II,14-15[4].

Avant de réfuter les griefs des adversaires du christianisme, Justin rappelle brièvement la situation des chrétiens au regard du droit pénal romain. Il le fait non point à partir du rescrit de Trajan, mais à partir de celui d'Hadrien à Minucius Fundanus, tel qu'il le cite (I,68,6-10) et tel qu'il l'interprète. On se souvient que Pline le Jeune avait demandé à l'empereur de bien vouloir lui préciser ce qui, en cas d'incrimination des chrétiens était punissable: *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia nomini cohaerentia puniantur*[5]. Mais Trajan, tout en condamnant les dénonciations anonymes et

---

1 Voir, sur ce sujet, la brillante synthèse de H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.275-297 et, dans la Bibliographie générale, les travaux de G. Igino (1930), V. Monachino (1951), Keresztes (1963, 1964).

2 Vers le milieu du II^e^ siècle, en effet le front des intellectuels païens se durcit contre le christianisme: le mépris hautain de Tacite et de Suétone, qui écrivent dans les premières décennies du II^e^ s., fait place à la polémique haineuse de Fronton, d'autant plus redoutable qu'elle émane du propre maître de rhétorique de Marc Aurèle. Selon R.M. Grant, The chronology of the Greek Apologists, p.23-33, l'Apologie de Justin se propose de réfuter les accusations de ce personnage.

3 Formulée en I,23, la thèse est reprise en II,10-14, où Justin fait intervenir l'argument décisif du Logos intégral.

4 L'objet propre de la pétition (ἀξίωσις) est formulé en I,3,1-4 et 7,3; elle s'appuie sur le rescrit d'Hadrien, bien que Justin prétende ne vouloir exciper que de la justice et de la vérité de la cause: I,68,3.

5 Pline le Jeune, ep. X,96; cf. R. Freudenberger, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jhdt. dargestellt am Brief des Plinius an Tra-

en exigeant une mise en accusation régulière (*si deferantur*), n'avait pas répondu à la question du gouverneur de Bithynie. Il s'était contenté de noter qu'en matière de répression du fait chrétien l'on ne pouvait donner une norme générale ni arrêter une ligne de conduite définie une fois pour toutes. La profession de christianisme demeurait donc punissable par elle-même[6]. Curieusement, l'empereur avait réservé le cas d'un prévenu qui nierait être chrétien et prouverait effectivement ne point l'être, en sacrifiant aux dieux de Rome: il serait relaxé sur le champ, sans avoir à rendre compte de son éventuelle appartenance à la secte[7].

Loin de reconnaître aux chrétiens une existence légale, comme certains historiens l'ont affirmé, le rescrit d'Hadrien ne réglemente que certaines modalités de la procédure. D'une part, il interdit désormais le recours aux requêtes, voire aux simples clameurs, pour arracher aux magistrats la condamnation des chrétiens; d'autre part, explicitant les termes: *si deferantur*, du rescrit de Trajan, il exige l'application stricte de la procédure accusatoire, prévue pour les procès criminels[8]. Quant au grief de l'accusation, Hadrien ne le précise pas davantage que son prédécesseur; c'est dire qu'en principe il se fonde toujours sur l'appartenance à la secte[9].

Justin est bien conscient de cette situation; il sait parfaitement que le *nomen christianum* constitue un motif suffisant d'incrimination, mais il se garde bien d'aborder de front ce point crucial. S'appuyant sur le rescrit d'Hadrien, il l'interprète à son avantage, comme si celui-ci exigeait la preuve formelle que les chrétiens commettent des délits qualifiés, en se livrant à des activités (πράττοντας) criminelles[10]. L'argumentation de Justin

---

jan und den Reskripten Trajans und Hadrians, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiker Rechtsgeschichte 52, 1969, p.216-234; P. Keresztes, Law and arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology, p.204-214.

6 Voir l'étude de G.E.M. de Ste. Croix, Why were the early Christians persecuted?, Past and Present 26, 1963, p.6-38, et les observations de H. Chadwick, art.cit., p.279; celui-ci estime que les accusations vulgaires étaient considérées comme une justification morale de l'action légale engagée contre les chrétiens.

7 Pline le Jeune, X,97; voir le commentaire de J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.58-81.

8 Ibid., p.95-108; cf. W. Schmid, the Christian re-interpretation of the resript of Hadrian, p.5-13; P. Keresztes, The emperor Hadrian's rescript to Minucius Fundanus, p.120-129.

9 Sur le fondement juridique des persécutions contre les chrétiens, voir notre synthèse, dans: L'Eglise dans l'Empire romain, p.222-227.

10 Telle est, à dire vrai, l'interprétation que l'on pourrait donner du rescrit d'Hadrien, en prenant à la lettre le passage en cause: "Si donc un accusateur se présente et apporte la preuve qu'ils commettent quelque action à l'encontre des lois ... (τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας)". D'après J. Speigl, op.cit., p.94s., le libellé de la phrase, délibérément vague, avait pour but d'intimider les syco-

préfigure celle de Tertullien, qui lui est supérieure, assurément, en rigueur juridique et en ironie mordante[11]. Mais le plaidoyer du didascale romain, le premier du genre, n'est pas dépourvu de talent.

Les manuels de rhétorique de l'époque conseillaient d'ouvrir la plaidoierie par une définition précise du chef d'inculpation, le *nomen criminis*[12]. Justin ne déroge pas à cette règle: le seul examen du *nomen christianum,* dit-il, conduit à l'innocenter d'emblée, *ex ui uocabuli.* De fait, observe-t-il, le nom de chrétien, qui sert à accuser et à condamner les disciples du Christ (Χριστός), les désigne, en réalité, comme étant des hommes excellents à tous égards (χρηστοί)[13]. Ils devraient donc jouir d'une présomption d'innocence, eu égard à leur seul *nomen,* et se voir acquittés d'emblée. Loin de revendiquer une telle faveur, poursuit Justin, les chrétiens demandent que les tribunaux examinent avec soin s'ils commettent quelque crime de droit commun, sanctionné par la loi; mais s'il appert qu'ils ne commettent aucun mal, ni par leur *nomen,* ni par leur conduite, il serait inique de les condamner[14]. Justin dénonce aussi les inconséquences de la procédure appliquée aux chrétiens apostats: une dénégation de pure forme leur vaut une relaxe immédiate et l'on ne retient pas à leur charge le fait d'avoir appartenu à une secte soupçonnée des pires méfaits; en revanche, la seule profession de christianisme entraîne la condamnation de ceux qui refusent d'abjurer[15].

S'il proteste ainsi contre le *praeiudicium* de culpabilité qui s'attache au nom chrétien, Justin met en cause également la manière expéditive avec laquelle les disciples du Christ sont jugés et condamnés sans appel, après avoir été déférés en justice pour des motifs qui ne sont pas toujours avouables: la *narratio,* reportée en Apol II,2, illustrera amplement la situation de fait. C'est pourquoi, avant même de plaider au fond, l'apologiste énumère les conditions qui doivent paraître indispensables à tout esprit non prévenu, pour une administration correcte de la justice, et plus précisément lorsqu'il s'agit d'apprécier le fait chrétien: que les juges ne se

---

phantes, en les obligeant à préciser leurs griefs, tout en laissant planer sur eux la menace de sanctions dans les cas d'accusations mensongères. Mais Hadrien n'entendait pas, pour autant, conférer au christianisme le statut d'une *religio licita;* l'appréciation de la culpabilité des chrétiens, face aux lois de l'empire, demeurait donc une question d'appréciation personnelle de la part des magistrats.

11 Apologeticum, 3s.

12 Quintilien VII,10; V,10,55; Cicéron, inuent. II,17,53.

13 Le jeu de mots fondé sur l'iotacisme de la prononciation populaire, est attesté par Suétone, Claude 25; on le retrouve en 1 Pet. 2,3; cf. Athénagore, leg. 1,3; Tatien, or. 27; Théophile, Autol. 1,1 et 12; Tertullien, Apol. 3,5.

14 C'est déjà la position défendue par l'auteur du Livre des Actes; cf. Ac 18,14; 1 Pt 2,1; 3,16-17.

15 Apol. I,4,5.

laissent influencer ni par les préjugés qui pèsent sur le *nomen christianum*, ni par la rumeur perfide, fortifiée par le temps; qu'ils ne se laissent pas entraîner par le désir de plaire à la foule, aveuglée par la haine et la superstition[16]; qu'ils ne cèdent pas à une précipitation déraisonnable[17]; qu'ils sachent discerner les motivations secrètes, parfois sordides, qui poussent les sycophantes[18].

Ce que les chrétiens demandent encore, par l'entremise de Justin, c'est d'être jugés individuellement, sur leur conduite effective, soumise à une enquête exacte et rigoureuse[19]. Si une telle enquête venait à établir leur culpabilité, il est juste de punir des criminels. Mais autant il serait injuste de condamner les chrétiens sur de vaines rumeurs et des bruits calomnieux[20], autant il le serait d'admettre à leur encontre une présomption de culpabilité, sous prétexte que certains individus, se réclamant du christianisme, auraient été convaincus de divers crimes de droit commun[21]. En réalité, puisque ces gens ne se conduisent pas d'une manière conforme aux enseignements du Christ, ils ne méritent pas le nom de chrétiens[22].

Justin ne s'attarde pas à réfuter en détail les accusations dites "populaires"[23]; leur énormité lui paraît appeler le mépris, plus encore que l'indignation[24]. Il dénonce les aveux arrachés au prix de tortures effroyables à des serviteurs, à des enfants; il oppose vigoureusement la dignité de la conduite des chrétiens et la rigueur de leur morale à certains usages pervers du monde païen, notamment l'exposition des enfants des deux sexes, victimes innocentes promises à la prostitution[25]. Il évoque les rites sanglants du culte de Cybèle, les débordements de lubricité de la scène, les récits corrupteurs de la mythologie, qui présentent avec complaisance Zeus et les

---

16 Apol. I,2,3; 5,1; II,4,4; 3,2; 14,1.

17 Pour une analyse détaillée d'Apol. I,2,3, voir H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία, p.53-55; Justin utilise ici le topos philosophique du contraste entre λόγος et πάθος; cf. Apol. I,5,1: M. Pohlenz, Die Stoa 1, 141-153.

18 Apol. II,1,2; 2; I,57,1.

19 Apol. I,3,1.

20 Apol. I,2,3; 3,1.

21 Apol. I,7,1-2; 26,7. Les apologistes imputent aux hérétiques les griefs communs dont on accable les chrétiens en général; cf. Aristide, apol 15,7; Tatien, or. 25; Athénagore, leg. 31-36; Théophile, Autol. 3,4, etc.

22 Apol. I,4,7-8; 7,1; 22,6-7.

23 Voir à ce sujet A. Henrichs, Pagan ritual and the alleged crimes of the early Christians, Kyriakon 1, 1973, p.18-35.

24 A la différence des autres apologistes, qui insistent à dessein sur ces accusations, dont l'énormité fait éclater l'invraisemblance (cf. Tatien, or. 25,3; Athénagore, leg. 3; Théophile, Autol. III,4; Tertullien, Apol 7,1; Minucius Felix, Oct. 9,2; 30; 31,1-5 etc.), Justin se contente d'un rappel discret en Apol. I,26,6-7 et II,12,2-5; cf. Dial. 10,1.2.

25 Apol. I,27,1-4; II,12,4.

autres dieux le livrant sans retenue à l'adultère, voire à des crimes contre nature[26]. Il souligne l'invraisemblance, l'absurdité des accusations vulgaires pour quiconque prend en considération le courage des chrétiens devant la mort[27]. Pour faire éclater l'inanité de ces calomnies il consacre de longs développements à la description des rites de l'initiation et des repas sacrés des chrétiens[28].

Les griefs d'ordre politique retiennent davantage l'attention de l'apologiste. Ces griefs sont variés, ils ont reçu des réponses appropriées, au gré des circonstances, d'Aristide à Origène et Lactance[29]. Sous les Antonins, les chrétiens passent encore pour des rebelles dangereux, hostiles à la chose romaine et conspirant à sa perte[30]. Justin se doit de répondre à ces accusations redoutables; il le fait dans un plaidoyer extrêmement soigné, qui fait ressortir le parfait loyalisme des chrétiens et expose les principes qui inspirent leur attitude politique. Loin de contester la légitimité de l'Etat, les disciples du Christ le servent sans arrière-pensée et ils s'acquittent scrupuleusement de tous leurs devoirs civiques; aussi attendent-ils de l'empereur qu'il reconnaisse le caractère irréprochable de leur conduite. Loin de pousser à la subversion, la religion chrétienne invite ses membres à s'engager résolument dans la construction de la cité terrestre et à se dévouer pour le bien commun[31]. Mais Justin s'emploie tout d'abord à lever une équivoque: si les chrétiens sont soupçonnés d'être les ennemis de l'Etat, c'est parce qu'ils passent pour attendre l'avènement d'un royaume, qui assurerait leur triomphe. Ce royaume n'est pas de ce monde, corrige Justin: si les chrétiens attendaient un royaume terrestre et visaient à l'établir, ils choisiraient certainement de vivre, pour faire bombance, et ils n'accepteraient pas la mort de gaîté de cœur, alors qu'il leurs suffirait de renier leur foi pour avoir la vie sauve[32].

Justin reprend aussi et amplifie l'argument des transformations morales opérées par le christianisme, qui avait servi déjà à Aristide, pour prouver la vérité et la sainteté de la religion chrétienne; les thèmes proprement politiques dont il l'enrichit, doivent à ses yeux, illustrer l'utilité sociale des chrétiens[33]. L'empereur n'a pas de sujets plus loyaux que les disciples du

26 Apol. II,12,5; 15,3; I,25.

27 Apol. II,12,1-2; cf. Tertullien, Apol. 27 et 50.

28 Apol. I,61-67.

29 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.171-180.

30 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.1-4.; J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.109-156.

31 Apol. I,12,1-5.

32 Apol. I,11; 39,5; 57,3.

33 Aristide, Apol. 15-17; c'est là un lieu commun de la philosophie de l'époque; cf. Aulu-Gelle, N.A., X,22 citant Platon, Gorgias 484L.

Christ, affirme l'apologiste, car leur civisme se fonde sur la volonté de Dieu lui-même et sur la crainte de son jugement[34]. Comme leur Maître le leur a ordonné, ils s'acquittent avec le plus grand soin de leurs devoirs envers César; ils paient leurs impôts, prient pour le salut du prince et lui obéissent en tous points, demeurant sauve l'adoration qu'ils n'accordent qu'à Dieu seul[35]. Les leçons du Christ leur ont fait abandonner la superstition, la débauche, la cupidité, l'égoïsme, pour la pratique des vertus les plus utiles à la cité: le désintéressement, l'hospitalité, le pardon des injures, l'amour de la paix et de la concorde[36].

Justin invoque à l'appui de sa cause les *leitmotive* de l'idéologie impériale: puisque le prince est l'artisan et le garant de la paix publique, il saura apprécier la contribution apportée par les chrétiens à cette œuvre difficile, car il sont les amis et les alliés les plus zélés de la paix et les défenseurs les plus ardent de la moralité publique[37]. L'apologiste ne s'en tient pas à de pures affirmations; il propose des mesures concrètes à cette fin: la lutte contre la prostitution, la magie, la débauche et, pour commencer par l'abus le plus criant, il réclame un effort vigoureux des pouvoirs publics pour faire cesser l'exposition des enfants, aux effrayantes séquelles[38]. Justin rejoint ainsi dans son argumentation un *topos* de la rhétorique de son temps[39], selon lequel la vraie philosophie se prouve à son utilité sociale[40].

A la différence des autres apologistes grecs du IIe siècle, qui rejettent absolument l'accusation d'athéisme soulevée contre les chrétiens, Justin adopte une position nuancée et complexe dont Tertullien s'inspirera dans son Apologétique. Toute sa plaidoierie quant à ce chef repose sur l'exemple de Socrate, condamné comme "athée et impie", sous prétexte qu'il introduisait des divinités nouvelles et ne croyait pas aux dieux de la cité[41]. En réalité, observe Justin, Socrate était un adorateur sincère du Père et Créateur de l'univers[42]; mais, ayant jugé la nature et l'origine de la religion poly-

34 Apol. I,17,3-4.

35 Apol. I,17,1-2; le thème est commun dans le Judaïsme hellénistique; cf. Josèphe, B.J. II,10,5; c.Ap. I,6.

36 Apol. I,14,2.

37 Apol. I,12,1-4.

38 Apol. I,27; 56; II,1-2; H. Chadwick, art.cit., p.286, voit dans ces suggestions de Justin une anticipation de la conception de l'Eglise, jouant le rôle de conscience de l'Etat devenu chrétien.

39 Le thème rejoint celui du christianisme, qui est la vraie philosophie (Apol. II,12,5; 15,3) et des chrétiens, qui sont véritablement sages (σοφοί): Apol. I,7,3; 60,11, et pas seulement "amis de la sagesse" (φιλόσοφοι).

40 Marc-Aurèle, Pensées IV,29; VI,44; IX,23; XI,8; XII,26.

41 Apol. I,5,3; au sujet du grief d'athéisme, voir W. Nestle, art. Atheismus, RAC I, 886-870; du même, Asebieprozesse, RAC I, 733-740.

42 Apol. II,10,5-6.

théiste à la lumière de la raison, il crut de son devoir d'éclairer les hommes et de les détourner des cultes idolâtriques[43]. Il provoqua ainsi la fureur des mauvais démons, instigateurs du polythéisme, et encourut la vindicte des Athéniens, dont les génies du mal se servirent pour assouvir leur haine[44]. Or, l'exemple de Socrate illustre parfaitement le sort actuel des chrétiens, et tout particulièrement celui de leurs didascales[45], dont seuls des hommes perdus de mœurs complotent la mort, car ils sont les jouets des puissances démoniaques[46]. C'est à la lumière de ces prémisses qu'il convient d'apprécier la diatribe de Justin contre Crescent. Située à la fin de la *refutatio* (II,4-9), elle constitue la réplique exacte de l'apologie de Socrate, évoquée en Apol. I,5. Crescent, lui aussi, accuse publiquement les chrétiens d'être "athées et impies", pour plaire à la multitude insensée[47]. Mais que peuvent bien valoir les dires d'un personnage, qui se prétend philosophe, alors qu'il n'est qu'un ami du bruit et de la parade, l'esclave d'une opinion aveugle, un cuistre, convaincu d'ignorance[48].

D'allure très littéraire, l'argumentation de Justin relative au grief d'athéisme est élaborée soigneusement, en vue d'impressionner favorablement "le pieux empereur et ses fils philosophes", mais l'habileté du propos ne pouvait pallier la faiblesse proprement juridique de la cause défendue par l'apologiste. En effet, au regard de la loi et de la jurisprudence romaines de l'époque, les chrétiens, incontestablement, sont des "athées". Tout d'abord, le culte qu'ils rendent au Christ, *"tamquam deo"*[49], constitue un délit qualifié, puisque, selon la formule rapportée par Cicéron, Rome exige "que personne n'ait séparément des dieux nouveaux ou étrangers, à moins qu'ils n'aient été publiquement agrégés (au Panthéon romain); même en privé on ne rendra de culte qu'aux dieux que les Pères (= les membres du Sénat) ont agrégés par les rites (prévus à cet effet)[50]. D'autre part, du fait qu'ils refusent de rendre un culte aux dieux de la cité, de s'associer au culte impérial, et rejettent toutes les formes du polythéisme officiel, les chrétiens se rangent délibérément parmi les ennemis de la religion des Romains et des peuples rattachés à l'Empire. Enfin, lorsque, mis en demeure

---

43 Apol. I,5.

44 Apol. II,10,4; I,46,3.

45 Apol. II,1-2; cf. 3,1-2; cf. E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche, p.195-223.

46 Apol. I,5,3-4; II,1,2; 10,5-6.

47 Apol. II,3 (en réalité: II,8, d'après l'ordre du manuscrit, abandonné, hélas, depuis l'édition de Dom Prudence Maran).

48 Apol. II,3,1-5.

49 Pline le Jeune, ep. X,96.

50 Cicéron, leg. II,7: *separatim nemo habessit deos neue nouos neue aduenas, nisi publice adscitos, priuatim quos rite a Patribus adscitos acceperint*: cf. Tertullien, Apol. 14,3.

de renoncer à leur égarement et de revenir au *mos Romanorum*, les chrétiens incriminés refusent d'optempérer en sacrifiant aux dieux (et/ou en jurant par l'empereur et sa Tychè et en maudissant le Christ), ils se rendent coupables d'une obstination rebelle, passible de la peine capitale[51]. On observera toutefois que le grief d'athéisme n'est jamais formulé comme tel dans les sentences qui frappent les chrétiens[52]; son étymologie et sa qualification abstraite suffisent à révéler son origine et sa portée[53]. En le reprenant au Judaïsme hellénistique, Justin lui a conféré une connotation philosophique et littéraire, apte, croyait-il, à servir son propos.

Aux accusations d'athéisme portées naguère contre eux, les Juifs de la Diaspora avaient répliqué en soulignant l'excellence du culte qu'ils rendaient à Yahvé, le seul Dieu véritable, Créateur du ciel et de la terre[54]. Justin adopte la même ligne de défense dans son Apologie, car il y voit un double avantage. D'une part, en confessant hautement sa foi en Dieu, le Créateur, le Père de tout bien, le seul qui mérite adoration, il croit pouvoir donner une juste idée du culte que les chrétiens rendent aussi au Christ, le propre Fils de Dieu[55]; d'autre part, en plaçant d'emblée la foi chrétienne à ces hauteurs inaccessibles, il croit pouvoir assumer pertinemment le grief d'athéisme, voire plaider coupable[56], tout en se livrant à une critique en règle du polythéisme officiel[57]. Ce faisant, il peut reprendre à son compte l'argumentation développée dans l'Apologie de Socrate et placer sa plaidoierie sous le patronage de Platon.

---

51 A Rome, au II^e siècle, le test utilisé par les magistrats est celui de la *supplicatio* adressée aux dieux de la cité, dans les provinces, celui du serment au nom de l'empereur; cf. Martyre de Polycarpe 8,9; C. Celse VIII,65.67.68, mais la règle n'est pas absolue. A Rome même le serment est déféré à Apollonius, Acta Apollonii 3, mais c'est sous le règne de Commode ...

52 Voici, à titre d'exemple, la sentence qui condamne les martyrs de Scilli (en 180, en Afrique du Nord): " ... ritu christiano se uiuere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseuerauerunt, gladio animaduerti placet"; cf. Acta Justini et sociorum 6; Acta Pionii 20; Acta Luciani et Marciani; Martyrium Polycarpi 9,2.3; 10,1; Acta Cypriani 4, etc.

53 L'origine lointaine du terme se trouve dans la philosophie grecque; cf. RAC I, 867, mais c'est l'apologétique chrétienne héritière du Judaïsme hellénistique, qui la fait passer dans la langue latine: Minucius Felix, Oct. 8,2; Arnobe 3,28; cf. J. Speigl, op.cit., p.144-151.

54 G.F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era 1, 1962, p.357-365.

55 Apol. I,6,1; 8,2; 10; 12; 13,1-4; 14,1-2 etc.

56 Sur ce point Justin met en œuvre une autre tactique que les autres apologistes grecs du II^e siècle, qui rejettent avec force cette accusation; cf. Aristide, apol. 4; Athénagore, leg. 3-10; Minucius Felix, Oct. 8,2; 15, etc.

57 Voir R.P.C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions up to the time of Constantine, p.187s.

Socrate avait demandé à ses accusateurs de bien vouloir lui préciser s'il était athée parce qu'il reconnaissait d'autres dieux que ceux de la cité ou parce qu'il n'en reconnaissait aucun; cette distinction lui permettait d'établir ensuite qu'aux yeux mêmes de ses adversaires il existait plusieurs définitions de l'athéisme et que celui qu'ils visaient en sa personne était parfaitement compatible avec une piété sincère[58]. Justin reprend le même raisonnement, mais ce qui lui importe c'est apparemment moins de prouver la piété des chrétiens que l'athéisme des païens; puisque les dieux des nations ne méritent pas ce nom, les vrais athées ne sont pas les chrétiens mais ceux qui les accusent[59]. La critique du polythéisme qui sert à fonder cette démonstration avait, de longue date, été élaborée par les apologistes du Judaïsme hellénistique[60].

Pour la tradition juive, les nations, qui ne vénèrent que de vaines idoles, vivent dans l'ignorance du seul vrai Dieu[61]. Justin cite expressément un passage du Livre des Chroniques, qui exprime cette idée[62], mais il ne saurait se contenter de cette opposition trop facile. Pour lui, comme pour les auteurs du Judaïsme tardif, les dieux des païens sont des démons et leur culte est le produit funeste de leurs machinations[63].

D'autres aspects, extérieurs et facilement vulnérables, des religions païennes font l'objet des critiques les plus sévères de l'apologiste romain, notamment les rites sacrificiels et les légendes divines de la mythologie[64]. Justin conteste le principe même des sacrifices, sanglants ou non, sous prétexte que les idoles ne sont que matière inerte[65]; il ajoute une considération, familière au Judaïsme hellénistique, mais qui reprend un vieux thème biblique: Dieu, qui a créé le ciel et la terre, et tout ce qu'ils renferment, n'a pas besoin des offrandes matérielles des humains, puisque c'est lui le dis-

58 Platon, Apologie de Socrate 26C; 27A.

59 Apol. I,6; 13. Cette rétorsion illustre l'intention missionaire de l'Apologie de Justin; cf. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.11-39.

60 Parmi les témoins de cette tradition s'inscrivent les Ecrits Sibyllins juifs, la Lettre d'Aristée, le Contre Apion de Josèphe, et une grande partie de l'œuvre de Philon (Vie de Moïse, Explication de la Loi, Apologie pour les Juifs); ibid., p.15.

61 Dt. 4,28; 28,36; 29,16; Is. 2,8; 40,19-20; 44,9-20; Jer. 10,3-9; Ps. 115,4-8; 135,15-18; Sap. 13,10-19, etc.

62 Apol. I,41,1; cf. 1 Chron. 16,23.25-31.

63 Dt. 32,17; Ps. 106,37 (LXX); Is. 65,11 (LXX); cf. Dial. 79.

64 La critique des mythes relève d'un genre déjà ancien; on la trouve chez Platon et Xénocrate; cf. A. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1957.

65 Apol, I,9,1; pour déconsidérer les cultes païens, Justin n'hésite pas à évoquer la conduite prétendument libertine des artistes, créateurs des images saintes du paganisme: Apol. I,9,4-5.

pensateur de tout bien[66]. Aux dépenses ostentatoires des cultes païens Justin oppose la simplicité de la religion chrétienne, toute spirituelle, et souligne la dimension caritative des assemblées eucharistiques. "La seule manière d'honorer Dieu, digne de lui, consiste non point à consumer inutilement par le feu les choses qu'il nous a données pour notre subsistance, mais à les consommer pour notre bien et pour celui des hommes qui sont dans le besoin"[67].

La mythologie, qui sert de support culturel au paganisme gréco-romain offre à Justin une cible de choix. L'apologiste ne cache pas son profond mépris pour les exploits amoureux prêtés à Dionysos, fils de Sémélé, à Apollon, fils de Létô, à Zeus lui-même, "parricide, fils de parricide, vaincu par l'amour des plaisirs les plus vils, les plus abjects"[68]. L'origine diabolique de ces fables, "écrites pour corrompre et pervertir la jeunesse", ne saurait faire de doute à ses yeux; c'est pourquoi il plaint sincèrement ceux qui prêtent foi à ces légendes et s'imaginent imiter les dieux quand ils s'abandonnent à leurs passions. Et il conclut: "Pour nous, nous avons appris que seuls parviennent à l'immortalité bienheureuse ceux qui vivent auprès de Dieu d'une vie sainte et vertueuse"[69].

On le voit: non content de repousser l'accusation d'athéisme et d'impiété dirigée contre les chrétiens, Justin la rejette sur leurs adversaires. Le procédé est banal au regard de la rhétorique de son temps[70]; il n'empêche que pareille rétorsion qui répond aux lois du genre[71] ne vise pas seulement les masses païennes, dont la haine aveugle et la superstition entretiennent les calomnies et les préjugés. En réalité, elle met en cause la religion païenne comme telle, en tous ses aspects, et l'empereur lui-même, dont la charge de *Pontifex maximus*, depuis Auguste, consacre la nécessaire jonction du sacerdoce et du pouvoir[72]. C'est dire combien elle est audacieuse, voire maladroite, si l'on envisage la seule démarche apologétique; elle est même particulièrement injurieuse pour Antonin le Pieux, qui accomplit ses

---

66 Apol. I,10,1; cf. Ps. 50,12; 1 Chron. 29,10, Amos 5,21s., II Macc. 14,35; Act. 17,25.

67 Apol. I,13,1-2; 66,2; 67,1-2.

68 Apol. I,21,5; 25,1-3.

69 Apol I,21,6.

70 H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1973, nn.153,185, sous le terme: ἀντικατηγορία; cf. Quintilien, 3,10,4.

71 Athénagore procède de la même manière; la rétorsion occupe les chapitres 13-27 de sa *Legatio*; cf. Théophile d'Antioche, A Autolycus III,15 et I,9-10; Tertullien, Apol. 7-49.

72 J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine, Paris 1973, p.178s.

devoirs religieux avec un soin scrupuleux[73]. Aux yeux de Justin, en effet, toutes ces manifestations de dévotion n'ont pour effet que de consacrer leurs auteurs aux mauvais démons, aux génies infernaux[74]. C'est pourquoi, non content d'adjurer le Prince et ses fils au nom de la raison et de la vérité, d'abandonner des opinions erronées, héritées du passé[75], il leur recommande instamment de mettre fin à l'usage d'offrir des sacrifices, dont aucun effet bénéfique ne peut être escompté[76].

Justin possède une âme généreuse, un esprit droit, une franchise brutale; convaincu de la vérité de la doctrine chrétienne, il croit en sa force persuasive auprès de quiconque se laisse diriger par la saine raison[77]. S'il est un lieu commun de la philosophie antique, c'est bien que, dans le domaine de l'action, la coutume (ἦθος) doit se soumettre à la raison (λόγος); c'est à ce critère éminent que Justin fait appel quand il déclare que la religion traditionnelle ne représente en fait que des usages, des coutumes contingentes, transitoires[78]. Mais comment le pieux empereur et ses fils philosophes auraient-ils pu accepter l'argumentation de Justin? La raison d'Etat et leurs propres convictions ne leur commandaient-elles pas de soutenir le parti de ceux qui déclaraient "qu'il est beau de garder les anciennes coutumes"[79].

Pour être complet, un plaidoyer se doit de réfuter victorieusement les objections réelles ou supposées de la partie adverse[80]. Justin ne déroge pas à cette règle, dût-il, pour cela, retarder indéfiniment la démonstration directe de sa thèse générale[81]. Dans l'Apologie I la place consacrée à la réfutation est considérable, puisqu'elle occupe les chapitres 24 à 29[82] d'une

73 J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.124; H.E. Stier, art. Antoninus Pius, RAC I, 477-480.

74 Apol. I,12,5-8; 14,1; 25,3; 44,12, etc.

75 Apol. I,2,1-3.

76 Apol. I,12,7.

77 Apol. I,2,1; 17,3; 58,3.

78 M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957, p.230s. Justin développe cette argumentation en Apol. I,12,6; 49,6; 53,3. On observera que le couple: raison-vérité, commande toute l'Apologie, puisqu'il se trouve placé en exergue et en conclusion: Apol. I,2,1; 6,2; 68,1; II,15,4-5; on notera aussi la correspondance entre Apol I,6,2 et II,3,6, qui rappelle la maxime de Socrate: "En aucun cas il ne faut honorer un homme plus que la vérité" (Platon, Resp. X,595C).

79 Apol. I,49,6.

80 H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, n.430; cf. Quintilien III,9,1; V,13,3; tanto est accusare quam defendere, quanto facere quam sanare uulnera, facilius.

81 En Apol. I,23, Justin énonce la thèse: la religion chrétienne est la seule vraie; elle est antérieure à toutes les autres doctrines. Il la reprendra en Apol. II,10, en précisant: elle est supérieure à toutes les autres.

82 La première section de la réfutation (ἔλεγχος) décrit les vains efforts des démons pour mettre en échec la religion: Apol. I,24-29.

part, et 53 à 60, d'autre part[83]. Elle l'est davantage encore dans la deuxième partie de l'ouvrage, où elle s'étend du chapitre 3 au chapitre 9[84]. Il n'est pas nécessaire de suivre ici l'apologiste dans les détours de ses diatribes: le rôle qu'il assigne aux mauvais démons dans tous les cantons de l'activité humaine témoigne d'une *Weltanschauung* assez déconcertante pour le lecteur moderne[85]. Celui-ci sera sans doute plus sensible à la manière dont Justin réfute les objections relatives à l'attitude concrète des chrétiens.

Puisqu'ils aspirent au martyre, afin de rejoindre leur Dieu, pourquoi les chrétiens ne se donnent-ils pas la mort, délibérément, épargnant ainsi aux magistrats la peine de les condamner? Les témoignages contemporains de Lucien, de Celse et les réflexions désabusées de l'empereur Marc Aurèle illustrent à satiété l'étonnement, sinon l'agacement de certains magistrats, amenés à prononcer des sentences capitales du fait de l'obstination des chrétiens, fidèles à leur foi[86]. Justin répond que les chrétiens rejettent le suicide, qui est une ingratitude envers Dieu, l'auteur de toute vie, et un attentat contre ses desseins[87]. Mais s'ils refusent de renier leur foi, pour sauver leur vie, c'st qu'ils ont conscience de n'être en rien coupables des forfaits dont on les accuse, qu'ils réprouvent le mensonge comme une impiété, et souhaitent arracher leurs persécuteurs à leurs injustes préjugés[88].

Une seconde objection tire argument des souffrances endurées par les innocents, elle fait écho à une page célèbre d'Epicure, citée par Lactance[89].

---

83 La deuxième section de la réfutation rejette comme dépourvus de force les arguments des adversaires du christianisme, qu'ils émanent des écrivains anciens ou des hérétiques contemporains (Apol. I,53-58). Par mode de concession, Justin admet que certains philosophes grecs aient pu, conduits par le Logos, énoncer des vérités d'ordre cosmologique, mais c'est pour les avoir reçues de Moïse et des prophètes (Apol. I,59-60).

84 Placée aussitôt après la *narratio*, la *refutatio* rejette plusieurs objections (réelles ou supposées) des adversaires des chrétiens: a) leur profession de "christianisme" devant les tribunaux (cf. Apol. II,2,16-20) équivaut à un suicide; b) elle est désavouée par leur Dieu même (Apol. II,4); c) la doctrine chrétienne de la rétribution finale et du jugement dernier prétend amener à la vertu par les ressorts de la crainte, au lieu d'y inciter par l'amour du bien: Apol. II,9, cf. Clément d'Alexandrie, Strom. IV,29,4; 135-136; 147-148; Origène, C. Cels. III,78.

85 Voir. H. Wey, Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus; O. Thlascal, Die Dämonenlehre der Apologeten des 2. Jahrhunderts; P.G. van der Nat, art. Geister, III Apologeten, RAC IX (1976), 115-127.

86 Marc Aurèle, XI,3; cf. Origène, C. Cels. VI,34; Tertullien, Scap. 5; Lucien, Peregr. 13.

87 Apol. II,4,2-3.

88 Apol. II,4,4.

89 Lactance, De ira dei 13,20-23; le fragment 37 (Usener) est cité par J. Beaujeu, dans son édition de l'Octavius de Minucius Felix, Paris 1964, p.92.

Reprise par les Sceptiques, elle reparaît chez Cicéron et Sénèque[90]. Les apologistes s'appliquent à la réfuter[91] et Justin l'aborde sous une forme des plus délicate: puisque les chrétiens croient que Dieu est leur soutien et leur garant, comment se fait-il qu'apparemment il les abandonne dans leurs épreuves? L'apologiste ne peut que réaffirmer ici sa foi en la Providence et dénoncer les forces du mal à l'œuvre dans le monde[92]. Mais il ne tarde pas à reprendre l'offensive: loin de se désintéresser du sort des chrétiens et de laisser le champ libre aux machinations des démons, Dieu – à cause des chrétiens – retarde quelque peu la catastrophe finale qui doit mettre fin à l'activité perverse des mauvais démons et des persécuteurs. S'il n'en était pas ainsi, les adversaires des chrétiens ne pourraient pas agir à leur guise, mais le feu du ciel s'abattrait sur eux et dissoudrait l'univers[93].

Une troisième objection se greffe précisément sur les dogmes chrétiens du jugement dernier et de la rétribution finale. Justin l'énonce dans les termes mêmes de la tradition stoïcienne: est-il besoin de ces épouvantails? Convient-il de faire appel aux ressorts de la crainte, voire de la terreur, pour amener les hommes à la vertu, au lieu de les y inviter par l'amour du Bien[94]? La réponse de Justin ne met pas en cause l'idéalisme de la pensée socratique; elle se borne à reprendre des arguments de sens commun, longuement développés déjà en Apol. I,43-44, pour établir la doctrine du libre arbitre et le principe de la responsabilité personnelle[95].

L'argumentation de Justin culmine, de toute évidence, dans la démonstration de la thèse en Apol. II,10-12,6[96]. L'apologiste a réservé pour la dernière section de son œuvre les arguments qui lui semblaient les plus aptes à convaincre ses illustres destinataires. S'il affirme sans ambages que la doctrine chrétienne dépasse toute doctrine humaine, il s'applique à présenter cet article de sa foi en reprenant le vocabulaire de l'école stoï-

---

90 Cicéron De nat. deor. I,2; Sénèque, De prouidentia.

91 Tertullien, Apol. 41,2; Clément d'Alexandrie, Strom. IV, Origène, C. Cels. VIII,36; 69, etc.

92 Apol. II,5,1-6.

93 II,7,1-2.

94 M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1978[5], p.422.

95 Apol. II,9,1-2, cf. H. Puech, Les apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère, p.132s.

96 Justin peut enfin expliquer la *cause* de la supériorité de la doctrine chrétienne: elle se fonde sur l'enseignement du Logos intégral, tandis que philosophes et législateurs n'ont jamais connu qu'une participation limitée à ce même Logos (Apol. II,10,1-2), et celle de l'attitude courageuse des chrétiens devant la mort – pierre de touche de la vraie vie philosophique, selon la tradition stoïcienne; cf. M. Pohlenz, Die Stoa, p.340, 353; M. Spanneut, Permanence du stoïcisme, Gembloux 1973, p.91s.

cienne[97]; d'autre part, il souligne qu'à l'instar de Socrate et des chrétiens, d'éminents représentants du Portique ont connu la persécution, pour avoir voulu vivre honnêtement selon les principes éthiques excellents de leur école[98]; enfin, il n'hésite pas à déclarer que le courage des chrétiens devant la mort prouve l'inanité des accusations portées contre eux[99]. Il prépare ainsi sa requête finale, à laquelle tend l'œuvre tout entière: que l'empereur veuille bien autoriser la publication de cette apologie, afin que la doctrine des chrétiens puisse se faire connaître en toute liberté et que soient enfin dissipés les préjugés qui pèsent contre ses adeptes[100].

Justin achève son discours par un double souhait: que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité – il adresse à Dieu ses prières à cette intention; que l'empereur et ses fils rendent un jugement équitable en la cause des chrétiens, comme il convient à leur piété et à leur sens philosophique[101] – ils agiront dans leur propre intérêt[102]. La conclusion d'Apol. II reprend ainsi très exactement les thèmes de l'exorde (Apol. I,1-3), témoignant, du même coup, de l'unité de conception et de rédaction de tout l'ouvrage.

Bien des commentateurs ont souligné la tranquille audace avec laquelle l'apologiste romain s'adresse à l'empereur et à ses fils[103]. De fait, Justin

---

97 La notion du Logos séminal est déterminante à cet égard, voir plus loin, chapitre VI.

98 Apol. II,8,1: on peut s'étonner de voir Héraclite rangé parmi les Stoïciens; contrairement à ce qu'insinue Justin, il ne fut pas victime de mort violente; même son exil à Ephèse est imputable à des motifs politiques. Quant à Musonius, banni par Néron (Tacite, Ann. XV,71), il put revenir à Rome après la mort de l'empereur (Tacite, Hist. III,81). Le désir d'exalter l'école stoïcienne conduit l'apologiste à lui attribuer des martyrs, un peu généreusement.

99 Apol. II,12,1-2. Justin commence par rappeler sa propre expérience. C'est la vue de leur intrépidité qui l'a convaincu de l'innocence des chrétiens. Cette attitude ne s'explique, aux yeux de Justin, que parce que la puissance du Christ les habite: Apol. II,10,7-8; cf. 13,6.

100 Apol. II,14; on notera que Justin ne demande pas expressément à l'empereur de confirmer les termes du rescrit d'Hadrien, qu'il a allégué en Apol. I,68; il ne sollicite pas non plus de nouveaux rescrits, précisant la procédure à suivre dans les causes actionnées contre les chrétiens. En réalité, sa requête est bien plus audacieuse, puisqu'elle vise à obtenir un changement radical de la politique impériale dans la question chrétienne: au nom de la justice et de la vérité, c'est en fait le statut de *religio licita* que Justin demande, à travers la reconnaissance, par rescrit, de l'innocence du *nomen christianum*.

101 Apol. II,15,5; cf. I,1; 2,1-2; 3,3.

102 Apol. II,15,5; cf. I,2,4; 3,5; 4,2; l'idée est reprise par Tertullien, Scap. 1,2.

103 C. Andresen, Logos und Nomos, p.362; J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.126; H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.20s.; W. Schoedel, Apologetic Literature and Ambassadorial Activities, p.76s. D'autres, qui soulignent le courage et la sincérité de Justin, évoquent sa candeur, sa "naïveté".

donne à son plaidoyer un tour personnel, direct, qui n'a rien de diplomatique: il met les princes en demeure d'accorder leur décision en la cause des chrétiens avec les vertus que la titulature impériale leur attribue, amplifiée par la renommée publique: la piété, la sagesse, le sens de la justice, l'amour de la vérité (Apol. I,2,2); il les somme, au nom des ces vertus, érigées en principes de gouvernement[104], d'opérer un changement radical de politique, une véritable conversion, dans l'appréciation de la question chrétienne (Apol. I,2-3; 45,6; II,12,8; 15,2); il les menace des châtiments éternels réservés aux injustes si, dûment informés de l'innocence de la doctrine et de la conduite des chrétiens, ils persistent à les laisser condamner à mort par des magistrats prévenus et hostiles (Apol. I,3,1; 17,4; 45,6; 68,1; II,1,1; 2,16; 12,7; 14,1), car ils seraient désormais sans excuse devant Dieu (Apol. I,3,5).

La démarche de Justin n'est pas moins audacieuse sur le plan proprement juridique et politique: en effet, l'apologiste, par la voie d'un requête déposée au bureau impérial *a libellis*, a tenté d'obtenir un rescrit (II,14,1: ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν) mettant fin aux persécutions de chrétiens (I,68,1); par la procédure de l'affichage *(propositio)* au *liber libellorum rescriptorum et propositorum* de ce même bureau, le rescrit sollicité serait devenu un édit impérial, ayant force de loi pour tout l'Empire[105]. Pour audacieuse qu'elle soit, la démarche de Justin témoigne de la confiance que les citoyens romains passés au christianisme continuaient d'accorder à l'ordre juridique de l'Empire, représenté par les Antonins[106].

L'histoire des persécutions prouve que l'espoir des chrétiens de bénéficier non seulement d'une précaire tranquillité mais d'une tolérance de droit était prématuré. Avant de se voir octroyer le statut de *religio licita*, il leur faudrait passer par bien des épreuves, du mépris de Marc Aurèle aux vexations de Septime Sévère et à la mise au ban de l'Empire à partir de Dèce et de Valérien[107].

---

104 H.E. Stier, art. Antoninus Pius, RAC I,477-480.

105 E. Cuq, Manuel des institutions juridiques des Romains, Paris 1928, p.29-31.

106 H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία, p.250: "Die mit diesen Eingaben verbundenen Hoffnungen dokumentieren auch den Glauben des zum Christentum übergetretenen römischen Bürgers an die Rechtsstaatlichkeit der politischen Ordnung, in der er lebt".

107 M. Simon, Verus Israel, p.129-131 compare la situation respective des Juifs et des chrétiens, d'Hadrien à l'époque des Sévères.

VI

CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE

Justin ne s'est pas contenté de clamer l'innocence des chrétiens et de demander que les règles élémentaires de la justice soient respectées dans les procédures engagées à leur encontre[1]. Ce qui importait plus que tout à sa conviction profonde, à son enthousiasme de converti, à son tempérament de dialecticien, c'était de convaincre ses interlocuteurs de la vérité de la doctrine chrétienne et de sa supériorité sur toute philosophie[2]. Cette entreprise était infiniment plus ardue que sa démarche apologétique. Sous les Antonins, en effet, la philosophie, universellement répandue dans les classes supérieures de la société[3], est devenue une puissance politique. Rhéteurs et philosophes de profession se partagent les faveurs du prince; avec Marc Aurèle, l'idéal platonicien d'un Etat qui serait gouverné par un prince philosophe semble en passe de se réaliser[4]. Or, les philosophes du II^{e} siècle nourrissent de multiples griefs contre les dogmes chrétiens. Ils dénient *a priori* toute valeur à une doctrine récente et barbare[5]; nombre de ses croyances leur paraissent déraisonnables, notamment la foi en Jésus-Christ, le Crucifié, et en la résurrection[6].

Justin consacre une grande partie de l'Apologie à réfuter les critiques qui visent les aspects doctrinaux du christianisme. Sa défense comporte deux aspects complémentaires: d'une part, il souligne les points de contact, qui font de la philosophie et du christianisme des alliés dans la lutte de la raison contre le polythéisme traditionnel; d'autre part, il développe à loisir les arguments qui lui paraissent les plus aptes à prouver l'excellence de la doctrine chrétienne et sa supériorité sur toutes les philosophies profanes.

---

1 Justin énonce cette demande (ἀξίωσις) en Apol. I,2,3; il l'explicite en I,3,1-2; 4,2.4.6; 7,4; il la repète en I,68,1.3, et l'intègre, en II,14,1 et 15,1 et 5, au jugement que l'empereur doit porter sur la plaidoierie au fond, relative à la vérité de la doctrine chretienne: II,15,5. On notera que Justin ne sollicite pas pour les chrétiens une tolérance de fait comme une faveur, mais demande pour eux un juste traitement, eu égard à la vérité de leur cause.

2 La bibliographie du sujet est considérable; cf. A. Davids, n.218-272 et le *status quaestionis* dans R. Holte, Logos spermatikos, p.109-116. Qu'il suffise de mentionner ici les travaux les plus importants indiqués dans la Bibliographie générale sous les noms de Andresen (1952), Holte (1958), Hyldahl (1966), van Winden (1971, 1977, 1983), Waszink (1963, 1964, 1965), Joly (1973), Droge (1983, 1987), Robillard (1989).

3 H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris 1948^{2}, p.320s.; Speigl, p.123s.

4 P. Petit, La paix romaine, Paris 1977, p.194-200.

5 A. Casamassa, L'accusa di "hesterni" e gli scrittori cristiani nel secolo II, Angelicum 20, 1943, p.182-194.

6 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.284s.

En Apol. I,5 ces deux thèmes apparaissent, étroitement liés, dès la première occasion qui s'offre à Justin d'évoquer la philosophie[7]. La lutte sans merci livrée par les puissances du mal contre la raison et la vérité est illustrée par la mort de Socrate, elle se renouvelle chaque jour dans les persécutions fomentées contre les chrétiens par les mauvais démons, qui sont aussi les instigateurs des cultes païens. C'est pour avoir voulu faire la lumière sur leurs agissements et arracher les hommes à leur emprise que Socrate a été condamné comme athée et impie, comme le sont encore les chrétiens d'aujourd'hui. Or, Socrate était éclairé par le *logos*, la lumière naturelle de l'intelligence; les chrétiens qui, à leur tour, dénoncent les machinations des mauvais démons, le sont par le *Logos* divin, incarné en Jésus-Christ[8]. Pour Justin, Socrate et les chrétiens livrent un même combat, mais ils ne disposent pas des mêmes armes. Certes, la raison humaine, qui anime la philosophie, est capable d'atteindre les plus hautes vérités; elle s'est élevée jusqu'à la notion d'un Dieu créateur et providence et à celle d'une loi morale universelle, dont Dieu est l'auteur et le garant[9]. Mais l'extrême faiblesse de la nature humaine donne prise aux mauvais démons, qui font obstacle à la vérité; ceux-ci trouvent en l'homme des alliés puissants: les passions perverses qui l'entraînent vers l'erreur et le vice et débauchent son libre arbitre[10]. Quant aux chrétiens, qui reçoivent leur doctrine du *Logos* incarné lui-même, ils ont accès à la vérité plénière, que le Fils de Dieu est venu apporter aux hommes; ils voient aussi en Jésus-Christ le Maître divin, dont les enseignement les ont arrachés à l'emprise des démons, pour mener désormais une vie irréprochable: quant à la croyance en la survie bien-

---

7 Apol. I,5; cf. I,46,2-4; 63,10 et 16; II,8,1-3; 10,1-8; 13,1-6; les textes sont présentés et commentés par Holte, art.cit., 130s.

8 S'agissant de Socrate, Justin emploie λόγος sans article; quand il veut désigner le *Logos* incarné, il utilise l'article défini. Mais on peut se demander si certaines expressions ne sont pas délibérément équivoques, par exemple I,46,3; cf. A. Harnack, Dogmengeschichte I, 4e éd. Tübingen 1909, p.510s. Pour Apol. II,10,4 et 8,2 voir Holte, p.157s.

9 Si Justin, dans l'Apologie, marque son accord avec le Platonisme sur certains points, comme la transcendance de Dieu, la création du monde de la matière informe, la liberté et la responsabilité morale de l'homme et la rétribution dans l'au-delà, dans le Dialogue, il rejette sa conception de l'immortalité naturelle de l'âme et sa théorie de la métensomatose; cf. H. Chadwick, Early Thought and the Classical Tradition, p.12s.; Droge p.52, L. Barnard, Justin Martyr, p.32-34, résume bien l'attitude de Justin à l'égard des diverses écoles philosophiques de son temps. Voir aussi G. Bardy, Saint Justin et la philosophie stoïcienne, p.491-510 (1923); 33-45 (1924); R. Joly Christianisme et philosophie, p.33s.

10 Le pessimisme de Justin s'inscrit dans la tradition de l'apologétique judéo-hellénistique, qui avait déjà inspiré à l'Apôtre ses vues sur les limites de la révélation naturelle (Rom. 1,18-32; Act. 17,16); cf. A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère, 55-57; Holte, p.128-130.

heureuse, qui leur donne force et courage dans l'épreuve, elle n'a rien de déraisonnable, car elle se fonde sur la justice et la puissance de Dieu[11].

Apol. II,13, qui, au regard de la structure littéraire de l'œuvre, constitue l'exacte réplique d'Apol. I,5, que l'on vient d'évoquer, reprend les deux thèmes par lesquels, d'entrée de jeu, Justin avait défini les rapports entre la philosophie et le christianisme, mais, cette fois, l'apologiste marque avec force les limites de la raison humaine dans sa quête du Vrai et du Bien et la nécessité de la revélation divine, réalisée en plénitude en la personne du *Logos* incarné.

S'il se plaît à souligner que les enseignements de Platon ne sont pas étrangers à ceux du Christ, Justin observe cependant qu'ils ne lui sont pas absolument identiques, comme ne le sont pas non plus ceux des autres écrivains, disciples du Portique, poètes et prosateurs. Certes, "dans la mesure où chacun d'eux, en vertu d'une participation au divin *Logos* séminal (λόγος σπερματικός), a contemplé ce qui lui était apparenté, il en a parlé excellemment" (II,13,3), mais, du fait que ces auteurs se sont contredits sur des points essentiels, il est évident qu'ils ne possèdent ni une science infaillible ni une gnose irréfutable. Celles-ci n'appartiennent qu'aux chrétiens qui, par pure grâce, possèdent l'objet même de la Gnose parfaite en la personne du *Logos* divin, incarné en Jésus-Christ. Aux objections des intellectuels, prétendant que professer la foi chrétienne ne peut être l'attitude d'un homme sensé, Justin répond fièrement que toutes les philosophies ont échoué dans leur recherche de la vérité intellectuelle et morale, et que celle-ci ne peut trouver de réponse ferme et sûre que dans le christianisme. Puisqu'elle reçoit ses enseignements du Logos divin, "né du Dieu inengendré et ineffable, devenu homme pour nous, afin de prendre part aussi à nos misères, pour nous en guérir" (II,13,4), la doctrine chrétienne est la seule philosophie véritable. Certes, grâce à la semence du Logos, implantée en eux, les législateurs et les philosophes de l'Antiquité ont pu entrevoir "les choses qui sont": les réalités divines (τὰ ὄντα), mais ce ne fut jamais que d'une manière indistincte. En effet, "une semence et une ressemblance, accordées (aux hommes) à la mesure de leur capacité, est une chose, c'en est une autre que l'Être même, dont la participation et l'imitation se réalisent en vertu de la grâce qui vient de lui" (II,13,6).

Grâce aux travaux d'Andresen, de Holte, Waszink et autres Skarsaune, l'origine stoïcienne et médio-platonicienne de la conception du *Logos spermatikos*, développée par Justin, peut être considérée comme assurée[12]. En-

11 Apol. I,8,2-4; 13,2; 18-19; II,9.

12 La distinction opérée par Holte, art.cit., p.136-150, entre la conception du *Logos spermatikos* (le *Logos* "semeur", au sens actif du terme) et la semence du *logos* (*spora*, *sperma*), implantée en chaque homme, est essentielle; elle est le fait de Justin, qui a réalisé une synthèse originale, à partir de traditions disparates,

core faut-il souligner aussitôt que l'apologiste l'a profondément transformée pour l'adapter à son dessein. Dans les systèmes philosophiques dont Justin s'est inspiré, la nature humaine possède la capacité de parvenir jusqu'à la vertu parfaite, qui est son but et sa fin (τέλος); l'image de la semence (σπορά, σπέρμα) y exprime le contraste entre les premières ébauches de la vertu et la vertu achevée, qui est le fruit d'un développement organique, naturel. Mais Justin refuse à la philosophie profane la capacité de conduire l'homme à sa fin ultime (τέλος), à sa perfection, à son salut. Il décrit, assurément, comme un germe, une semence, toutes les réalisations profanes dans les domaines de la vertu et de la vérité, mais il les fige dans cet état embryonnaire: à ses yeux toute connaissance humaine, toute vertu humaine sont nécessairement fragmentaires et incomplètes. Fondés sur le pouvoir naturel de la seule raison humaine, les efforts des philosophes n'ont pas dépassé ce stade initial. Au contraire, la vérité plénière ne peut être vécue qu'en imitant la vertu divine révélée par le Christ, le fils de Dieu incarné; elle est pur don de la grâce de Dieu et peut conduire le chrétien jusqu'au don total de soi dans le martyre, qui témoigne de la vérité du christianisme[13] et illustre son espérance[14].

Les historiens ont fait remarquer que Justin doit à l'apologétique juive le thème de la véritable philosophie, qui constitue la clé de voûte de sa démonstration. De fait, pour établir l'excellence de la religion d'Israël, le Judaïsme hellénistique avait instauré une comparaison systématique entre la doctrine juive et les philosophies profanes. "Le jour du sabbat, écrit Philon, les juifs consacrent tout leur temps à l'étude de la philosophie, non point cette philosophie que des saltimbanques du langage et des sophistes cherchent à réduire en système, ... mais à l'étude de la philosophie véritable (τὸ τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν), qu'ils répartissent en trois domaines, les intentions, les paroles et les actions, mais qu'ils réunissent sous une même visée, afin de parvenir au bonheur"[15]. Si l'élément moral prédomine dans la présentation de Philon[16], il n'est pas le seul, car l'écrivain d'Alexandrie assigne en

cf. J. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, p.380-390, qui a souligné le rôle décisif de la parabole du semeur (Matth. 13,3-9) dans la conception de Justin. Pour l'apport du moyen-platonisme et de la Stoa, voir les observations de A.J. Droge, Justin Martyr and the restoration of philosophy, p.309-319. Il semble aussi que l'influence de Philon sur Justin ait été surévaluée en ce domaine; cf. H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.266; A.J. Droge, Homer or Moses, p.66; D. Bourgeois, *op.cit.*, p.132 et 155.

13 Apol. II,12,1-2, Tertullien, Apol. 27 et 50: pour les apologistes, le courage des martyrs est une preuve tangible de la vérité du christianisme, tandis que Marc Aurèle n'y voyait que pure opiniâtreté: Pensées XI,13; cf. E. Osborn, Justin Martyr, p.82s.

14 Apol. I,57,2-3.

15 Philon, De uita Mosis III,211-212.

16 H.A. Wolfson, Philo I, Cambridge, Mass., 1948, p.20s.

outre à la philosophie la tâche de "scruter les choses de la nature"[17]. Josèphe, un autre bon témoin du Judaïsme hellénistique, s'exprime en des termes semblables[18].

Justin s'inscrit dans cette tradition, lorsqu'il présente le christianisme comme la philosophie véritable, face aux réalisations de la pensée grecque. Mais il ne s'en tient pas à cette affirmation, il lui faut aussi assigner au christianisme sa place dans l'histoire, par rapport au Judaïsme. Les premières générations chrétiennes voyaient le nouveau peuple de Dieu naître de l'adjonction des Hébreux et des Gentils[19]. Avec la majorité des auteurs du II^e^ siècle, Justin l'envisage plutôt comme la résultante d'une substitution, dépossédant les uns au profit des autres. Dès lors, le nouvel Israël, l'Israël véritable, est aussi un autre Israël[20]. Cette conception reflète l'échec de la mission chrétienne en milieu juif; elle correspond à la prédominance, toujours plus accusée, de l'élément pagano-chrétien dans la Grande Eglise, et consacre la rupture entre l'antique Israël, selon la chair, et l'Israël nouveau, selon l'Esprit. Si elle recueille la vision universaliste du salut, chère au Judaïsme post-exilique, elle déclare avec assurance que tous les justes, chrétiens, juifs et païens, appartiennent au seul Israël véritable, celui que Dieu a voulu fonder en Jésus-Christ; ce vrai Israël s'identifie à l'Eglise préexistante et constitue le lieu de ralliement de toute l'humanité pieuse[21].

Cette présentation du christianisme offre à Justin un double avantage: elle lui permet non seulement d'inscrire dans une histoire du salut, unique et universelle, l'activité révélatrice du Logos, dont l'apparition ultime s'est faite en la personne de Jésus-Christ, mais aussi d'annexer, au bénéfice du christianisme, l'antiquité et le prestige de la religion d'Israël. Tandis que les chrétiens adhèrent à une *superstitio noua*[22], les Juifs peuvent se prévaloir d'une tradition religieuse séculaire: *antiquitate defenduntur*[23]. Mais qu'en est-il des chrétiens? Nés d'hier, comment peuvent-ils prétendre détenir la

---

17 Philon, De Decalogo 98.

18 Ant.iud. I,7,1; XV,10,4; B.J. II,8,2; c.Ap. I,10.

19 Rom. 9,4, Col. 1,21,27; Eph. 2,12; Act. 2,37; 3,25s.

20 M. Simon, Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425), Paris 1964^2, p.101s.

21 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.166; E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.109s.

22 Suétone, Nero 16,2; cf. P. de Labriolle, La réaction païenne; Etude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au IV^e^ siècle, Paris 1934; M. Simon, La civilisation de l'Antiquité et le christianisme, Paris 1972, p.121-146; S. Benko, Pagan criticism of christianity during the first two centuries A.D., ANRW II,23,2 1980, p.1055-1118; R.L. Wilcken, The Christians as the Romans saw them, New Haven - London, 1984.

23 Tacite, Hist. V,13; cf. Tertullien, Apol. 21,1; cf. E Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III, Leipzig 1909, p.528-545.

vérité? Et si le Christ est venu apporter aux hommes le salut, comment les générations antérieures ont-elles pu être sauvées?[24]

Justin s'efforce de répondre à ces objections redoutables en Apol. I,46; il le fait avec une générosité et une largeur de vue admirables. "Nous avons appris que le Christ est le Premier-né de Dieu et nous avons expliqué (cf. I,25,2) qu'il est le Logos, dont le genre humain tout entier a reçu participation. Ceux qui ont vécu selon le Logos[25] sont chrétiens, même s'ils sont été tenus pour athées, comme par exemple chez les Grecs Socrate, Héraclite et d'autres, leurs pareils, et chez les Barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie et beaucoup d'autres"[26]. Ni dans ce passage, ni en Apol. I,5, qu'il reprend et précise, Justin ne prétend que Socrate ait connu le Logos comme une personne distincte; mais il a été inspiré par la raison, qui est commune à toute l'humanité, et cette raison individuelle est une participation au Logos intégral, objet de la connaissance et de la contemplation des chrétiens. De même, Socrate et les autres philosophes-martyrs, païens ou juifs, énumérés en Apol. I,46,3, ont vécu selon le Logos[27]; ils ont reconnu que la tâche propre dévolue à la philosophie est de révéler la vraie nature des puissances du mal, les démons[28], et de conduire les hommes à la connaissance et à l'imitation du seul vrai Dieu[29]. Avant la venue du Christ l'humanité n'était donc pas été vouée aux ténèbres et à la condamnation: aussi bien chez les Grecs que chez les Barbares (les Juifs), les meilleurs esprits ont pu s'élever à la connaissance du Dieu Père et Créateur de l'univers et s'engager résolument à son service[30]. Justin s'inscrit ainsi dans une tradition biblique optimiste, née en milieu hellénistique[31], dont l'apôtre déjà s'était fait l'écho, à propos de ce qu'il est convenu d'appeler "la révélation naturelle"[32].

---

24 B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, p.439 s., cf. A. Casamassa, L'accusa di "hesterni" e gli scrittori del II secolo, p.184-194.

25 R. Holte, Logos spermatikos, p.157-158 donne le commentaire de ce passage et attire l'attention sur l'ambiguïté voulue du terme *logos* en Apol. I,46,3.

26 A.J. Droge, Homer or Moses, p.67, observe que tous ces personnages ont en commun leur "athéisme", c'est-à-dire leur refus de rendre un culte "idolâtre" aux démons.

27 Cf. Apol. II,10,5-6; cf. F. Normann, Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie, p.83-90.

28 O. Skarsaune, The conversion of Justin martyr, p.64.

29 Cf. Dial. 1,3, 2,1.

30 B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, p.1-81, plus particulièrement, p.37s.

31 Cf. Sap. 13,1-9; cf. Sir. 17,7-8.

32 A. Oepke, 'Αποκαλύπτω, ThWbNT III, 589-591.

Si le didascale romain reconnaît que l'âme humaine – naturellement chrétienne – peut accéder à certaines vérités religieuses quand elle est libre des passions et soustraite à l'influence des mauvais démons[33], il n'en reste pas moins que les hommes capables de cet effort ne furent jamais très nombreux[34]. Quant aux systèmes des philosophes, ils n'aboutissent à rien de solide et ils se neutralisent par leurs contradictions inextricables[35]. Du reste, quand bien même on y découvre quelques vérités isolées, il convient de se demander s'il ne s'agit pas, en réalité, d'emprunts aux Livres saints des Juifs[36].

La théorie des emprunts est l'une des pièces maîtresses de l'apologétique juive. Dès 150 avant J.C., Aristobule d'Alexandrie osait affirmer que la philosophie aristotélicienne avait démarqué la loi de Moïse et les écrits des prophètes[37]; il rappelait qu'avant même la Septante il y avait eu une autre traduction de l'Ancien Testament, dont avaient pu s'inspirer Platon et Pythagore[38]. Au début de notre ère, Philon multiplie les rapprochements tendant à prouver que les Grecs ne sont que d'habiles imitateurs de l'antique sagesse des Juifs[39]. C'est ainsi que la doctrine des contraires, enseignée par Héraclite, avait été découverte par Moïse, plusieurs siècles avant lui[40]; c'est aussi à Moïse que les Stoïciens ont emprunté le principe de la primauté de la vertu[41]. Quelques décennies plus tard, Josèphe élabore une démonstration proprement chronologique, dans son traité Contre Apion, afin de prouver l'antériorité de la culture juive et la dépendance des Grecs à son égard[42]. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces idées trouvaient un écho favorable dans l'intelligentsia gréco-romaine de

---

33 L'expression est de Tertullien, Apol. 17,6, mais l'idée, manifestement, est en germe dans plusieurs passages de Justin, tels Apol. I,46,4; II,13,4.

34 Apol. I,5,2-6,1; 10,2-6; II,5,2-6; cf. Dial. 4,1-3.

35 Apol. II,10,3; cf. I,44,8-9; 54; 60,10 etc.

36 De nombreuses études ont abordé ce thème; on pourra consulter, dans l'ouvrage récent d'A.J. Droge, Homer or Moses. Early Christian Interpretation of the History of culture, la bibliographie sur le sujet.

37 J.H Waszink, Some Observations on the Appreciation of "The Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature, p.41-56; K. Thraede, art. Erfinder II, RAC V, 1242-1261; J. Pépin, Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme, p.28s.

38 Cf. N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos (TU 86), Berlin 1964, p.41s; cf. Eusèbe de Césarée, Praep. euang. VIII,10; XIII,12.

39 G. Bardy, art. Apologetik, RAC I, 538s.; E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.109-122.

40 Philon, Quis rerum diuinarum heres sit, 214.

41 Philon, Quaestiones in Genesim IV,167.

42 H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.13; cf. Tatien, Discours aux Grecs, 36-40.

l'époque, habitée par le préjugé de la sagesse des antiques civilisations[43]. Les biographes de Platon évoquaient un voyage du Maître en Egypte[44]; pourquoi n'y aurait-il pas eu connaissance, à cette occasion, des écrits de Moïse[45]? Numénius d'Apamée, un philosophe néo-pythagoricien, contemporain de Justin, acceptait sans difficulté la thèse de l'emprunt, élaborée par l'apologétique judéo-chrétienne. "Qu'est-ce que Platon, demande-t-il[46], sinon un Moïse qui parle grec?"[47]

En reprenant à son compte la théorie de l'emprunt, chère au Judaïsme hellénistique, Justin pouvait donc espérer une audience favorable, d'autant plus qu'il la présentait sur un ton irénique, en toute sympathie[48]. Quand, par exemple, il relève les analogies qu'il croit discerner, à propos de la création, du Fils de Dieu ou de l'Esprit-Saint, entre les enseignements de Platon et ceux de Moïse, ou encore entre ceux des Stoïciens et le Deutéronome à propos de la conflagration universelle à venir[49], il n'accuse pas les Grecs de larcin ou d'inintelligence dans le plagiat, comme le feront nombre d'apologistes après lui[50]. S'il affirme résolument: "Ce n'est pas nous qui professons les mêmes doctrines que les autres, mais tous ne font qu'imiter et répéter les nôtres" (Apol. I,60,10), il ne cesse pas, pour autant de témoigner de son respect à l'égard de la philosophie, tout particulière-

---

43 Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.112-140, commentant les premiers chapitres du Dialogue avec Tryphon, rappelle l'opinion de Posidonius d'Apamée et d'Antiochus d'Ascalon au sujet d'une "Urphilosophie", tombée en décadence à travers les nombreuses écoles, surgies depuis; cf. J.C.M. van Winden, An early Christian philosopher, p.42s. L'idéé d'une unité primitive de la philosophie conduisit tout naturellement à postuler l'existence d'une révélation primitive, d'une sagesse antique, héritée de sources "orientales" (Mages, Brahmanes, Chaldéens, Egyptiens): telle est l'opinion de Numénius et d'Apulée, contemporains de Justin; cf. A.J. Droge, Homer or Moses, p.71; R.M. Grant, The Letter and the Spirit, London 1957, p.1-30; P. Pilhofer, Presbyteron Kreitton, Tübingen 1990. Il est évident que l'apologiste trouve dans ces idées un appui pour développer sa théorie des emprunts de Platon et du Portique à Moïse. Mais Justin pousse son avantage à l'extrême, en prétendant que Moïse et les prophètes sont leur source unique et que la révélation du Logos se trouve là en priorité, avant de trouver en Christ son achèvement.

44 Diogène Laërce, III,16; Apulée, De Platone 1,3; cf. H. Dörrie, Platons Reisen zu fernen Völkern, dans: Romanitas et Christianitas, Festschrift H. Waszink, Amsterdam. London 1973, p.99-118.

45 Ceci est admis par Celse: C.Celsum IV,39.

46 Clément d'Alexandrie, Strom. I,150,4.

47 J. Whittaker, Moses atticising, Phoenix 21, 1967, 196-201.

48 H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.15; D. Bourgeois, *op.cit.*, p.146.

49 Apol. I,60; cf. II,7,3.

50 J. Pépin, art.cit. (n.37), p.28-31.

ment en la personne de Platon[51]. C'est, en effet, qu'à ses yeux "la philosophie est un bien très grand et très précieux; elle seule nous conduit à Dieu et nous réunit à lui" (Dial. 2,1). Reprenant une image du Philèbe (16C), Justin déclare que "la philosophie a été envoyée (en bas = du haut des régions divines) aux hommes". Cette philosophie est une, et remonte au passé le plus lointain, car elle a été enseignée aux hommes par le fils de Dieu, qui est aussi sa parole, son Logos, son Ange[52], son Apôtre[53]. "Messager de tout ce qu'il faut connaître, il a été envoyé pour révéler tout le message" (Apol. I,63,5); il s'est révélé chez les Grecs tout comme chez les Barbares, et toutes ses manifestations méritent d'être saluées avec respect et gratitude. Justin reconnaît bien volontiers que le Logos Semeur a répandu chez les philosophes et les poètes[54] grecs des germes de vérité (Apol. I,44,10), mais l'image même de germes ou semences ne suggère-t-elle pas que leur croissance, leur maturation exigent encore de longs délais[55]?

L'apologiste romain utilise habilement la croyance en une philosophie primitive unique, répandue à son époque[56], au profit de sa démonstration

51 Sur la connaissance directe des œuvres de Platon que pouvait avoir Justin, voir N. Hyldahl, Philosophie und Christentum,p.32s. Comme celui des autres apologistes, son platonisme est le platonisme moyen, mais il est difficile de déterminer à quelle école il avait appartenu, rappelle E. des Places, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II[e] siècle ap. J.C. Numénius Atticus, Justin, p.433 (à la suite de H. Dörrie, W. Schmid, C. Andresen, H. Dörrie, H. Hyldahl, J.M.C. van Winden et R. Joly); voir aussi J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, Ch. IV: Platon dans le moyen-platonisme chrétien, p.103-112.

52 J. Barbel, Christos Angelos, p.50-63.

53 Apol. I,12,9; 63,5.10.14; cf. Hebr. 3,1.

54 Inventaire par N. Zeegers-Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II[e] siècle. Si les apologistes exercent les plus vives critiques à l'encontre de l'immoralité et de l'absurdité de la mythologie, dont se nourrit la poésie hellénistique, et voient en celle-ci une œuvre démoniaque (cf. Apol. I,4,9; 20,3; 21,5, 23,3; 33,3; 53,1; 54,1.2; 59,6; II,5,5; 10,6; 12,4.5), ils n'en recueillent pas moins volontiers les affirmations qui leur paraissent rejoindre la foi chrétienne, quitte à les imputer à des emprunts à la Bible, comme ils le font pour les philosophes (cf. Apol. I,20,3-4; 44,9; 59,6; II,8,1; 11,8); voir, à ce propos, F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956; W. Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958; A. Wifstrand, L'Eglise ancienne et la culture grecque, trad. fr., Paris 1962; J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.73-101; G. Glockmann, Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus (TU 105), Berlin 1968; J. Pépin, Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme, p.17-44.

55 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.295.

56 J.M.C. van Winden, An early Christian philosopher, p.47 s., dont les vues sont précisées par R. Joly, Christianisme et philosophie, p.45 s.; E. des Places, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II[e] siècle, p.438; voir aussi A.M. Malingrey, Philosophia, Paris 1964, p.107-128.

de l'unique vérité chrétienne[57]. Héritière du prophète Moïse, qui est plus ancien que tous les écrivains grecs" (Apol. I,44,8), elle peut se prévaloir du prestige qui s'attache a une tradition vénérable[58]. Inspirée par l'unique Logos, dont elle a recueilli les enseignements, "pour les avoir appris du Christ et des prophètes" (Apol. I,23,1), elle se présente "comme la seule doctrine vraie, du reste antérieure à celle de tous les écrivains du passé".

Les vues de Justin relèvent-elles d'une philosophie ou d'une théologie de l'histoire[59]? Quoi qu'il en soit du caractère anachronique de cette question[60], nombre d'historiens s'accordent à reconaître que, malgré son sens de la tradition, Justin n'a pas encore à proprement parler de philosophie de l'histoire[61]. Certains, à cause de son Platonisme, vont même jusqu'à lui dénier la notion de la théologie de l'histoire, au sens où elle est comprise de nos jours: Dieu le Père et Créateur de l'univers n'est-il pas relégué par lui à des hauteurs inaccessibles, dans une transcendance et une immutabilité parfaites, le Logos n'est-il pas aussi, à ses yeux, vérité éternelle et immuable[62]? Et pourtant, dans la mesure où il considère l'histoire de l'humanité, celle d'Israël tout comme celle des Grecs, comme une histoire sainte, requérant de chacun qu'il s'engage à vivre selon le Logos et s'attache à découvrir son message de sagesse et de vérité, Justin esquisse une théologie de l'histoire, riche de promesses. Pour les individus comme pour les peuples, Grecs ou Barbares, c'est bien dans l'histoire que s'accomplit, se réalise le

---

57 Justin est persuadé que le christianisme est la seule philosophie "sûre et profitable" (Dial. 8,1), susceptible d'offrir une démonstration de son excellence, il voit dans l'argument prophétique le mode de démonstration (ἀπόδειξις) le plus fort et le plus véridique qui soit, pour établir la vérité du christianisme" (Apol. I,30).

58 Celse rétorquera que le christianisme n'est que la corruption des vérités primordiales conservées dans l'antique tradition du polythéisme; C. Celsum I,14; cf. H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.23 et 132s., et G.T. Burke, Celsus and Justin. Carl Andresen Revisited, p.107-115.

59 Depuis l'article de B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers (1939), les études consacrées à ce thème se sont multipliées; voir, entre autres, celles qui sont mentionnées, dans la Bibliographie générale, sous les noms de A. Quacquarelli (1953, 1955), L. Scipioni (1957), G. Jossa (1965), L.G. Patterson (1967), H. von Campenhausen (1970); voir aussi L. Barnard, Justin Martyr, p.27-39; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.154-171; A.J. Droge, Homer or Moses, p.72; P. Pilhofer, *op.cit.*, p.235-252.

60 K. Löwith, Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History, Chicago 1949; J. Maritain, Pour une philosophie de l'histoire, Paris 1959; H.I. Marrou, Théologie de l'histoire, Paris 1968; du même, art. Théologie de l'histoire, Encyclopedia universalis 8, 441-443.

61 E. des Places, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle, p.440, à la suite de J.C.M. van Winden, H. Dörrie et H. Waszink.

62 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.166, critiquant les vues de B. Seeberg et de C. Andresen.

plan divin de salut. Aux yeux de Justin, cette histoire sainte est unique, car le Dieu unique la réalise, l'accomplit une fois pour toutes par son Fils unique Jésus-Christ, "devenu homme pour nous, afin de prendre part à nos misères, pour nous en guérir" (Apol. II,13,4). L'apologiste romain élargit à l'histoire de tous les peuples la vision salvifique que l'Epître aux Hébreux présente de l'histoire d'Israël. Depuis toujours Dieu a parlé aux hommes (cf. Hebr. 1,1-3), aux Pères par les prophètes, aux Grecs en les faisant participer à son Logos, Maître de sagesse et de vérité[63]. Dès lors, la philosophie grecque non moins que l'Ancien Testament se révèlent comme parties intégrantes de la préparation divine à l'Evangile, "comme deux courants convergents qui confluent providentiellement dans le Christ et son évangile universel"[64].

Point n'est besoin de souligner l'intérêt apologétique et missionnaire de cette théologie du Logos Sauveur, principe universel de la révélation et de l'éducation. En désignant la foi chrétienne comme le terme et le but (*telos*) de son itinéraire philosophique, en désignant la doctrine chrétienne comme la "seule philosophie sûre et profitable" (Dial. 8,1), Justin montrait la voie à l'élite cultivée en quête de vérité et intriguée par le fait chrétien[65]. Plusieurs décennies avant Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène, plus de deux siècles avant Augustin, Justin inaugurait la difficile, mais combien féconde, conversion de la culture antique[66]; d'emblée il avait repéré le domaine où le dialogue devait se révéler le plus enrichissant pour les deux parties, celui de la philosophie, "qui mettait en valeur les positions communes des trois grandes écoles, Académie, Péripatos et Stoa"[67]. D'emblée aussi il invitait les héritiers de la philosophie hellénistique à reconnaître ses limites, afin de partager avec la tradition judéo-chrétienne un certain nombre de vérités auxquelles ni le platonisme ni le stoïcisme n'avaient encore accédé en plénitude, sur l'essence divine, la création de l'univers, la nature et le destin de l'homme, l'idéal moral qui peut lui être proposé, le sens et le but de son pèlerinage terrestre. Mais la philosophie éclectique de l'époque consentirait-elle à se mettre à l'école du Christ Didascale, venu apporter aux hommes la vérité plénière annoncée par les prophètes?

---

63 B. Studer, Der soteriologische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, p.438-448.

64 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.297; E. des Places, art.cit., (n.51) p.441.

65 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.38.

66 J.C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972, p.235-356.

67 R. Joly, Christianisme et philosophie, p.35.

VII

L'ARGUMENT PROPHÉTIQUE

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le recours à l'Ancien Testament constitue une pièce essentielle du dispositif apologétique de Justin, dans le dialogue qu'il entretient avec ses interlocuteurs païens eux-mêmes[1]. En effet, si la théorie des emprunts lui permet de réfuter victorieusement l'accusation de nouveauté soulevée contre le christianisme, l'argument prophétique lui offre, en outre, un mode de démonstration (ἀπόδειξις), qu'il estime "le plus solide et le plus juste qui soit", pour établir la vérité du christianisme[2]. Justin est fermement convaincu que la réalisation de prophéties énoncées "cinq mille, trois mille, deux mille, mille et huit cents ans"[3] avant les événements, constitue une preuve irréfragable, de nature à convaincre obligatoirement tous ceux qui en ont connaissance du caractère divin de la religion chrétienne[4]. Si l'on en croit le récit de sa conversion, l'argument prophétique avait joué un rôle déterminant pour emporter son adhésion[5].

---

1 En revanche, la discussion qui s'instaure entre le christianisme et le judaïsme dans le Dialogue avec Tryphon semble pouvoir s'engager sans difficulté, puisque les deux parties sont d'accord pour "tout rapporter aux Ecritures et en tirer leurs démonstrations" (Dial. 56,16). Il n'en reste pas moins que Justin y vise à réfuter rationnellement l'interprétation juive de l'Ecriture, au terme d'une discussion proprement exégétique. Son but est double: éventuellement persuader les Juifs, mais aussi (et surtout) exposer aux croyants et aux païens le bien-fondé de la preuve par les prophéties. Il apparaît ainsi que l'argument prophétique est la clé de voûte d'une démonstration qui prétend établir rationnellement que la Révélation historique est une vérité recevable par tous; cf. L. Goppelt, Les origines de l'Eglise. Christianisme et Judaïsme aux deux premiers siècles, tr.fr., Paris 1961, p.255.

2 Apol. I,30; cf. Tertullien, Apol. 20,2; Irénée, Dem. apost. 42 et 86.

3 Apol. I,31,8; cf. I,12,10; 42,1; 52,1; Dial. 88,4-6.

4 Apol. I,33,2. Quelle que soit la confiance accordée par Justin à la force contraignante de l'argument prophétique, il n'en souligne pas moins la nécessité des dispositions morales en vue de la conversion: Apol. I,12,1; 53,1 et 12. Dans le Dialogue, il rappelle que le secours de Dieu est indispensable pour comprendre les prophètes à la lumière de l'événement pascal: Dial. 7,3; 30,1; 58,1; 93,1; 108 etc.

5 Dial. 8,1: Justin y décrit sa conversion comme une conversion de la fausse philosophie à la seule vraie, dont le rôle est de révéler la vraie nature des démons et de conduire les hommes au seul vrai Dieu. Telle est la tâche accomplie déjà par les prophètes autrefois, quand il parlaient au nom du Logos préexistant – et, selon leur propre capacité, par Socrate et les autres justes de l'Antiquité, païenne ou juive. Or, la victoire finale sur les démons a été remportée par le Logos incarné, lorsqu'il est mort en croix et ressuscité. Cette victoire a été prédite par les prophètes, de sorte que le Christ et les prophètes se confirment mutuellement; cf. O. Skarsaune, The Conversion of Justin Martyr, p.71, qui discerne dans cette description les traits essentiels de la prédication et de l'enseignement missionnaires paléochrétiens (cf. 1 Thess. 1,9).

Rien d'étonnant donc s'il a voulu lui consacrer une place de choix dans son Apologie[6].

Pour Justin, la certitude de l'origine divine du christianisme, la garantie de sa vérité reposent sur des preuves de fait, inscrites dans les réalisations de l'histoire, d'une histoire sainte. Justes, bienheureux, chéris de Dieu, les prophètes ont parlé sous la mouvance de l'Esprit; ils ont prédit les événements à venir en des oracles, consignés dans les Livres saints des Juifs, et qui se sont accomplis dans la vie et la mission de Jésus-Christ. "Ce n'est pas en démonstrations qu'ils ont parlé; au-dessus de toute démonstration, ils étaient les dignes témoins de la vérité, mais ce sont les événements passés et présents qui forcent à adhérer à ce qu'ils ont dit"[7].

Justin accorde une confiance illimitée à l'argument prophétique: puisque des événements précis ont pu être annoncés tant de siècles d'avance, c'est qu'ils sont la réalisation d'un dessein de Dieu et non point des épisodes erratiques dénués de signification[8]. Dans son zèle missionnaire, l'apologiste romain a cru sincèrement que ses "preuves" par les prophéties étaient de nature à imposer rationnellement l'adhésion à la doctrine chrétienne[9]. Il n'a jamais pris conscience du fait que l'acte de foi se distingue toujours des raisonnements destinés à dégager de la Révélation telle ou telle vérité, et que la croyance en un dessein salvifique de Dieu relève, elle aussi, de la foi et non point d'une démonstration rationnelle[10]. Mais peut-on lui en faire

6 Apol. I,30-53. L'argument prophétique a été repris, avec plus ou moins d'ampleur, par Tatien, or. 20; Athénagore, leg. 7 et 9; Théophile d'Antioche, Autol. I,14; 19; II,9; Irénée, Dem. apost. 66; Tertullien, Apol 20; cf. D. Bourgeois, *op.cit.*, p.49s.

7 Dial. 8,1: le contexte est manifestement martyrologique, comme en font foi les expressions: être "témoin fidèle de la vérité" (cf. Joan. 18,37; Apoc. 1,5; Act. 22,20) et "chéris de Dieu" (cf. Joan. 15,13-15; Luc. 12,4). On est ainsi renvoyé au passage de l'Apol. II,12,1 où Justin parle de l'impression qu'il avait ressentie à la vue des martyrs chrétiens. De même, les prophètes "ont vu et annoncé la vérité aux hommes, sans égard ni crainte de personne" (Dial. 7,1), et au risque de leur vie (cf. Apol. I,46,3; II,8,1).

8 Apol. I,31,7.

9 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.283, observe que, dans l'apologie, l'argument prophétique manque quelque peu de consistance, dans la mesure où Justin ne peut renvoyer les lecteurs bienveillants à un "Nouveau Testament", consignant la réalisation effective des prophéties. Il supplée à cette lacune autant que possible, en alléguant "les registres du recensement qui a eu lieu sous Quirinius" (Apol. I,34,2) et "les Actes de la procuratèle de Ponce-Pilate" (Apol. I,35,9; 48,3).

10 La remarque est faite par R. Joly, Christianisme et philosophie, p.118s., à propos de l'article de N. Pycke, Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin, p.52-85. Parmi les historiens qui ont exprimé leurs réserves au sujet de l'argumentation de Justin, il convient de citer H. Windisch, Die Theodizee der christlichen Apologeten Justin, Diss. Leipzig 1906, p.23-28; E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.73 et 112; P.J. Donahue,

grief? N'appartenait-il pas à une époque où les frontières entre la foi et la gnose étaient des plus indécises[11]?

S'il reconnaît à l'argument prophétique la valeur d'une démonstration rationnelle (ἀπόδειξις), Justin n'en fonde pas moins l'autorité des prophètes eux-mêmes sur leur inspiration divine, confirmée par les miracles qu'ils ont accomplis par la vertu de l'Esprit saint[12]. Mais il n'insiste pas sur cet argument, pas davantage qu'il ne l'exploite à propos des miracles de Jésus[13]. Il sait bien que des esprits sceptiques peuvent les mettre au compte d'opérations magiques ou de contrefaçons diaboliques[14]. Il sait aussi que les miracles n'emportent guère la conviction qu'auprès de témoins oculaires[15]. Justin limite donc l'argument prophétique au constat de la réalisation effective des événements salvifiques annoncés par les prophètes. Mais qu'en est-il de "la grâce de comprendre les Ecritures", qu'il revendique à mainte reprise[16]? Justin se croit-il investi d'un charisme personnel, lui permettant d'interpréter les Ecritures de manière originale, notamment dans le domaine infini de la typologie[17]? Quelle que soit l'importance de la typologie dans l'exégèse de Justin, ce serait, assurément, méconnaître la véritable dimension de cette "grâce" que la réduire à l'invention de typologies nouvelles, toujours plus subtiles. En réalité, la grâce de comprendre les Ecritures, que Justin admet avoir reçue[18], c'est d'être dépositaire, responsable des traditions exégétiques transmises par l'Eglise comme venant des apôtres et, par eux, du Christ lui-même[19]. Pour l'apologiste romain comme pour tous les auteurs paléo-chrétiens, la signification profonde des Ecritures était inaccessible avant la venue du Christ; avant qu'il n'eût révélé le

---

Jewish-Christian Controversy in the Second Century. A Study in the Dialogue of Justin Martyr, Diss. Yale 1973, p.194-211, cité par O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.13; H.Chadwick, Justin Martyr's, Defence of Christianity, p.283 et 280: "So far from being arbitrary and irrational, Justin's argument for the supernatural character of christianity may be labelled as altogether too rationalistic, inasmuch as he depends greatly from the fulfilment of prophecy in the events of the gospel story. That is to say that the evidence of the supernatural is seen in terms of breaks in the expected natural order".

11 R. Mortley, art. Gnosis, RAC XI, 486s.; D.W. Kemmler, Faith and human reason, Leiden 1975.

12 Dial. 7,1 et 3; cf. Apol. I,33,9.

13 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.281.

14 Apol. I,54,2; Dial. 69,6-7.

15 Dial. 69,6; d'où l'insistance de l'apologiste sur les miracles opérés par les exorcistes chrétiens contemporains: Apol. II,6,6; Dial. 30,3; 76,6; 85,2.

16 Dial. 58,1; 78,10; cf. 7,3.

17 R. Joly, Christianisme et philosophie, p.104-113.

18 Dial. 58,1; 78,10.

19 O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.11-13.

sens des prophéties, celles-ci ne pouvaient être comprises[20]. "En effet, si par la bouche des prophètes, il a été obscurément annoncé que le Christ souffrirait et qu'après cela il serait Seigneur de toutes choses, personne, du moins, ne pouvait le comprendre, jusqu'à ce qu'il ait persuadé (ἔπεισε) lui-même aux apôtres que ces choses se trouvent annoncées dans les Ecritures de manière très précise"[21].

Ces considérations devraient permettre de mieux situer l'argument prophétique, aux confins de la raison et de la foi. "Dès lors que le sens caché des Ecritures a été mis en lumière par le Christ et les apôtres, il apparaît comme rationnel et convaincant[22] ... Il n'y a donc pas de contradiction entre le caractère rationnel de la preuve scripturaire et la nécessité de "la grâce de comprendre"[23].

L'importance que Justin accorde à l'argument prophétique apparaît d'emblée, si l'on considère la place qu'il lui réserve au cœur de son dispositif apologétique. L'exposé de la doctrine chrétienne, qui occupe les chapitres 13 à 60, culmine en la thèse, énoncée en Apol. I,23,1: la doctrine chrétienne, fondée sur les enseignements du Christ et des prophètes, est la seule doctrine vraie. Justin apporte la preuve de cette assertion d'un double point de vue: d'abord, par mode de réfutation, en montrant les efforts déployés par les mauvais démons pour mettre en échec la religion chrétienne (Apol. I,23,3-29; cf. 54-60); ensuite, par mode de démonstration (ἀπόδειξις), en prouvant que le Christ est véritablement le Fils de Dieu, devenu homme pour le salut des hommes (Apol. I,30-53); enfin, la réfutation des arguments supposés de la partie adverse (Apol. I,54-60), achève l'exposé, dont l'argument prophétique constitue la partie centrale[24].

Avant de produire les prophéties, dont il montrera la réalisation dans l'histoire de Jésus-Christ, Justin rapelle les conditions dans lesquelles ces oracles ont été prononcés et transmis. Il allègue, à cet effet, le récit légendaire relatif à l'origine de la Septante, rapporté par le Pseudo-Aristée[25].

20 Dial. 76,6; 92,1; 100,2s.; 119,1.

21 Dial. 76,6; cf. Apol. I,50,12.

22 O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.12, c'est pourquoi Justin met au compte de la dureté de cœur des Juifs (Dial. 44,1; 53,2; 68,1; 95,4) ou de leur pusillanimité (Dial. 36,9; 112,5; 44,1) le refus d'admettre la validité et le caractère contraignant de l'argument prophétique. Pour les païens, les principaux obstacles lui paraissent être "les préjugés et les passions" (Apol. I,53,12).

23 Voir aussi E.F. Osborn, Justin Martyr, p.88 et 96.

24 Voir notre analyse, supra chap. IV; cf. H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justins des Märtyrers, p.52s.

25 O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.44-45, compare le récit de Justin sur l'origine de la Septante à ceux qui sont été conservés par le Pseudo-Aristée (Josèphe, Ant. XII,12,118) et Philon (De uit. Mos. II,25-44), pour conclure à la dépendance de Justin à l'égard de la première tradition. Le fait que les Juifs de la Diaspora, dans le monde entier, se servent de cette version de l'Ancien Testament

Les détails signicatifs de cet épisode retenus par l'apologiste ont, évidemment, pour but d'assurer aux citations à venir une autorité indiscutable. Les prophètes ont parlé sous l'inspiration de l'Esprit (Apol. I,31,1); leurs oracles se sont transmis de génération en génération depuis les temps les plus reculés (31,8); ils ont été recueillis avec le plus grand soin et conservés par les rois de Judée (31,1); leur traduction de l'hébreu en grec ne fut pas le résultat d'une initiative privée, mais une entreprise officielle, réalisée par les anciens de la nation juive à la requête de Ptolémée, roi d'Egypte, avec la caution du pouvoir politique et religieux juif (31,2-4); cette traduction grecque a été conservée fidèlement non seulement par les Egyptiens mais par les Juifs eux-mêmes, dans le monde entier, jusqu'à cette date (31,5). Il importe à Justin, au premier chef, d'inspirer confiance à ses lecteurs païens, sensibles au prestige dont peuvent se prévaloir des écrits remontant à la plus haute antiquité[26]. Comme son préambule lui semble avoir donné toutes les garanties à cet égard, il peut enfin proposer son argumentation, dont la force lui paraît apodictique[27].

En Apol. I,31,7 Justin énumère donc brièvement les points essentiels de sa démonstration par les prophéties. Il est aisé d'y reconnaître plusieurs articles d'une profession de foi christologique paléochrétienne, semblable à celle de la *Prima Petri* (3,18.22), ou d'Ignace d'Antioche (Eph. 18,2; Trall. 9, Smyrn. 1): la venue du Christ, sa naissance virginale, sa mort en croix, sa résurrection, son ascension. Du reste ces articles sont régulièrement repris par Justin dans ses propres "symboles de foi" (Apol. 21,1; Dial. 85,2; 132,1 ...). D'autres propositions figurent en Apol. I,31,7, que l'on retrouve ailleurs, moins régulièrement, telle la mention de l'activité thaumaturgique de Jésus (cf. Act. 2,22) ou celle des sévices qu'il eut à subir dans sa passion (cf. Ignace d'Antioche, Trall. 9). D'autres, enfin, semblent n'avoir jamais fait partie intégrante d'une profession de foi paléochrétienne; s'agit-il d'amplifications dues à Justin ou bien les a-t-il empruntées à d'autres sources, catéchétiques ou apologétiques? La question se pose notamment pour l'incognito du Christ (ἀνδρούμενον)[28], et pour les propositions relatives à la mission des Apôtres et à la foi des païens[29].

---

doit, aux yeux de Justin, renforcer encore son autorité, et la rendre plus familière à ses lecteurs païens.

26 A vrai dire, Justin combine l'argument de l'antiquité (Apol. I,31,1 et 8) et celui de l'inspiration divine des prophéties (Apol. I,31,1; cf. Dial. 7,1 et 3). Les deux arguments sont appelés à se renforcer réciproquement, d'autant plus que l'âge des Antonins est des plus sensible à l'ésotérisme et au merveilleux; cf. E.R. Goodenough, The theology of Justin Martyr, p.73.

27 Apol. I,30; 53,11.

28 P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, p.279-280; cf. O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.146: Justin trouve la preuve scripturaire de la vie cachée

Quelle que soit leur origine, Justin a intégré tous ces éléments, venus du kérygme primitif, de la catéchèse missionnaire ou de l'apologétique antijuive, au canevas de sa démonstration scripturaire[30]. Mais a-t-il, pour autant, fait œuvre originale? La critique a établi, de longue date, et de plus en plus précisement, que Justin était débiteur d'organisations antérieures de textes bibliques[31]; elle s'est attachée à déterminer la nature de ces documents, leur origine, leurs tendances, et à dire comment l'apologiste a réutilisé les recueils de *testimonia*, centons ou traités, qui lui fournissaient les matériaux bibliques utiles à son propos[32].

En ce qui concerne la section de l'Apol. I,30-53, il semble bien que l'on puisse tenir pour assurés les points suivants: exception faite des emprunts directs à la Septante touchant Is. 53 et Ps. 110[33], les citations brèves (non-LXX) de l'Ancien Testament ne sont pas des citations libres faites de mémoire par Justin ni des créations *ad hoc* qu'il aurait forgées en modifiant le texte reçu; elles ne sont pas non plus des emprunts à des manuscrits déviants; mais il s'agit bel et bien de matériaux provenant de sources paléochrétiennes écrites, auxquelles Justin doit aussi l'essentiel de ses commentaires[34]. Ces sources écrites ont transmis à l'apologiste des tradi-

---

du Christ dans le fait qu'Is. 9,5, juxtapose les termes: παιδίον et νεανίσκος (mais la Septante écrit: υἱός); cf. Apol. I,35,11.

29 P. Prigent, op.cit., p.234, conclut son analyse des chapitres 39ss. de la Première Apologie en ces termes: "Justin connaît assurément un écrit qui consacrait un important développement aux prophéties de la mission apostolique, des persécutions juives contres les chrétiens et du châtiment national que subit Israël pour avoir refusé de se repentir". Il ajoute: C'est ce même écrit qui est utilisé d'abord par Justin dans l'Apologie (39-50), et le Dialogue (16-17 et 106-110) ensuite par Irénée et Tertullien. De sérieuses présomptions permettent de l'identifier avec le "Σύνταγμα" (contre toutes les hérésies) du même Justin.

30 H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.61, observe que, de ce fait, Justin a transformé sa profession de foi en "sommaire" sur l'histoire de Jésus et de l'Eglise, complété à l'aide d'autres renseignements d'ordre historique. Il conclut: "... was dadurch entstanden, ist formal gesehen, ein Summarium der Heilsgeschichte in dem die kerygmatischen Aussagen zu historischen geworden sind. Indem J. aber diesen Sammelbericht noch als den legitimen Ausdruck des christlichen "Glaubens" ansieht, ist es ihm möglich, die Wahrheit dieses Glaubens dadurch zu beweisen, daß er die Wirklichkeit des historischen Geschehens beweist".

31 Voir dans O. Skarsaune, The proof from prophecy, p.17-23 le chapitre: A brief survey of previous research.

32 Parmi les résultats les plus importants pour les sections exégétiques de l'Apologie, on retiendra les conclusions de O. Skarsaune, op.cit., p.425-434; cf. p.8-10.

33 O. Skarsaune, p.124 (Is. 53); 86 (Ps. 110).

34 H. Köster, Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff, p.94 précise: "... Zugrunde liegen Schriftbeweistraktate mit traditionnellen Hinweisen auf die Erfüllung, so wie sie besonders noch Apol. 35 und 38 vorzuliegen scheinen. Hieran knüpft Justin seine eigene Ausarbeitung unter Zuhilfenahme des Materials, das

tions particulières à des écoles théologiques, dont les tendances sont encore discernables[35]. Or, les comparaisons qu'il est possible d'effectuer avec les documents appartenant aux mêmes courants doctrinaux révèlent que, dans la section: Apol. I,31-53, aussi bien dans la choix des citations vétéro-testamentaires que dans les commentaires dont il les assortit, Justin suit fidèlement ses sources[36]; dans le Dialogue, il se montrera plus audacieux, à tous égards[37].

Fidèle à ses tics littéraires, il est vrai, l'apologiste ordonne les éléments qu'il a annoncés en Apol. I,31,7, selon une figure en chiasme *(abba)* quelque peu déconcertante; il les répartit, en effet, à travers les chapitres 32-35; 50-53, et réserve les chapitres 36-49 à de longues digressions herméneutiques, dont il annonce le contenu et le plan en Apol. I,36s.

Les *testimonia* relatifs à "l'histoire de Jésus" s'ouvrent, en Apol. I,32,1-11, par un long commentaire de Gen. 49,10s.[38]. Justin y suit servilement le canevas tripartite, que lui avait légué sa source: 1) la citation vétéro-testamentaire est introduite par une brève annonce: τὸ δὲ (εἰρημενον); 2) la citation faite, quelques mots d'explication, introduits par les termes: σημαίνει, μηνύει, ou leur équivalent, donnent la signification exacte du passage de l'Ecriture; 3) un bref récit historique achève l'exposé, soulignant la réalisation effective de la prophétie. Le choix de Gen. 49,10s. comme texte introductoire de l'argument prophétique s'explique par le riche contenu de ce passage: en effet, il sert non seulement à évoquer les deux parousies du Christ (vv.2 et 4), mais sa naissance surnaturelle (v.9-11), sa passion (v.5-

---

ihm durch die schriftliche Evangelientradition geboten wird; denn anders lassen sich die oft gesuchten Excerpte aus den synoptischen Berichten in Dial. 99-106 nicht erklären. Es kommen summarische Berichte hinzu, die sich an das Kerygma anschliessen und kein spezielles Material aus schriftlichen Evangelien enthalten"; cf. P. Prigent, op.cit., p.282.

35 Outre les sources "lucaniennes", sur lesquelles on reviendra, Skarsaune indique deux documents significatifs des courants porteurs de la tradition à laquelle Justin est le plus redevable: les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου II, insérés dans les Reconnaissances Pseudo-Clémentines (I,33-71), d'une part; les Testaments des Douze Patriarches, d'autre part (op.cit., p.252-260).

36 ibid., p.135-138.

37 Si, en Dial. 49-54; 72-74; 84-97, Justin puise derechef à la source "kérygmatique", repérée en Apol. I,32s., il enrichit son commentaire en utilisant une autre source, d'orientation théologique différente, centrée sur l'idée de "récapitulation", repérable aussi en Dial. 30-39/43; 63-107. Cette source pourrait bien être la Controverse entre Jason et Papiscus, d'Ariston de Pella: P. Nautin le suggérait dès 1967/68, Ecole des Hautes Etudes. Annuaire, p.162-167. En outre, Justin fait des additions substantielles: 1) dans la section sur les théophanies de l'Ancien Testament (Dial. 50-60/75; cf.126-129); 2) l'argument paulinien concernant Deut. 20,23 (Dial. 95); 3) le commentaire sur le Ps. 22 (Dial. 98-106); cf. O. Skarsaune, p.427s.

38 La section Apol. I,32-35 est à comparer avec Dial. 52-54; voir dans O. Skarsaune, p.141-142, la synopse pour l'interprétation de Gen. 49.

7) et la vertu rédemptrice de la croix pour les croyants (v.7) Il est difficile de proposer une meilleure introduction pour un enseignement christologique destiné aux païens. L'apologiste reviendra sur les éléments de ce sommaire, qui est aussitôt doublé par une version abrégée en Apol. I,32,12-14[39].

Isaïe 7,14 constitue la prophétie par excellence de la naissance virginale, dès le II^{e} siècle[40]. Justin la commente longuement en Apol. I,33 et Dial. 84, sans doute en reprenant la notice explicative de la source qu'il démarque; le passage parallèle du Protévangile de Jacques 11,3, s'inspire lui aussi de Luc et de Matthieu, afin de prouver la réalisation de la prophétie[41]. Les ajouts personnels de Justin, qu'il est possible de dégager par comparaison avec Dial. 84, contribuent à la mise en valeur de la prophétie: le fait relaté est tellement incroyable que seule son annonce prophétique peut l'accréditer (Apol. I,33,2); l'Esprit et la puissance venue de Dieu sont identiques avec le Logos (33,6 et 9); le nom de Jésus signifie Sauveur (33,7-8). Mais il y a plus: déjà en Apol. I,32,9, Justin avait souligné que l'expression "le sang de la grappe" signifiait que celui qui devait se manifester aurait du sang provenant non d'une semence humaine mais d'une force divine (32,11, cf.32,10: πρώτη δύναμις). La notion d'une puissance divine lui permet présentement de rejeter les mythes grecs, qui rapportent les relations amoureuses de Zeus (33,3): puisque le libellé même de la prophétie exclut précisément toute relation charnelle (33,4), Justin peut désormais décrire ce qu'est la naissance virginale de Jésus (33,4), dont la réalisation historique est indiquée par l'emploi de l'aoriste[42].

L'incognito du Messie avant sa manifestation publique est une donnée commune de la tradition juive[43]. Justin la rappelle en Apol. I,35,2, en allé-

---

39 La citation composite de Apol. I,32,12 (Is.11,1.10; 51,5; Num. 24,17) reprend les trois éléments essentiels de Gen. 49,10-11, cité en Apol. I,32,1: a) la venue du Messie; b) son appartenance à la maison de David; c) le Messie, espérance des Gentils. Sur l'origine judéo-chrétienne de ces *testimonia* polémiques, voir O. Skarsaune, p. 272-273. Bar Kokhba n'était pas d'origine davidique; cf. J. Klausner, The Messianic Idea in Israël. From the Beginning to the Completion of the Mischnah, New York 1955, p.395.

40 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1 Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien 1979, p.170-173.

41 H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.69s.

42 H. Köster, *loc.cit.*, observe à ce propos: "... durch den Aorist (anstelle des Fut. bei Lukas) wird aus der Vorankündigung des Wunders ein Bericht über ein Ereignis, das man rückblickend beschreiben kann. Das Interesse am Wunder, das der Erbauung entstammt, ist dem apologetischen Interesse am historisch geschehenen Faktum endgültig gewichen".

43 E. Sjöberg, Justin als Zeuge zum Glauben an den verborgenen und den leidenden Messias im Judentum, in: *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae*, Oslo 1955, p.173-183.

guant Is. 9,5, où il est, certes, bien difficile d'en déceler l'annonce[44]. De toute évidence, Justin a sacrifié ici une partie de la chaîne de *testimonia* qui, après avoir évoqué le Messie caché, décrivaient son intronisation[45] et les prodiges accompagnant son avènement[46]. Les motifs apologétiques de cette omission partielle se devinent aisément: Justin ne pouvait espérer convaincre son auditoire païen de l'éminente dignité de Jésus-Christ à partir de la théophanie de son baptême[47]; par ailleurs, l'argumentation par ses miracles demeurait d'un usage délicat[48]. Dans ces conditions, l'on s'explique aisément que l'apologiste ait choisi de privilégier les prophéties décrivant la passion et les souffrances du Christ, qu'il avait évoquées dès son premier exposé de la doctrine chrétienne (Apol. I,21-22). Il entend bien, à l'aide des prophéties vétéro-testamentaires, prouver que la croyance chrétienne au Logos divin incarné, crucifié, mort, ressuscité et monté au ciel, non seulement n'est pas déraisonnable, mais qu'elle est parfaitement justifiée: elle n'a rien à craindre d'une comparaison avec les récits de la mythologie païenne relatifs aux fils de Zeus; tout au contraire, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, les dépasse infiniment en toutes ses actions, notamment par ses souffrances et sa mort, annoncées par les prophètes et relatées par des témoignages contemporains[49]. En Apol. I,35,2-11, Justin allègue, à cet effet, une série de *testimonia* relatifs à la passion de Jésus, dont le texte est en partie déviant par rapport à la LXX[50]. On observe toutefois que le

---

44 P. Prigent, Les testimonia dans le Christianisme primitif, p.279-281; cf. p.228: "en fait le texte vient d'un chapitre de *testimonia* sur la crucifixion".

45 Tel est bien le développement de Dial. 8,4 et 49,1 où l'on retrouve les citations de Gen. 49,10 et Is. 11,2s.

46 Il faut attendre Apol. I,48,1-3, pour trouver un développement sur les miracles du Christ, annoncés par Is. 35,5s. Mais il ne s'agit là que d'une esquisse de la démonstration en bonne et due forme que Justin produit en Apol. I,54 dans le cadre d'un réfutation des prétendus prodiges attribués aux héros de la mythologie grecque, cf. Apol. I,21,1-4; 22,6; Dial. 69. A propos de la source commune sous-jacente à des passages, voir P. Prigent, op.cit., p.160-171; O. Skarsaune, *op.cit.*, p.148s.

47 Justin n'évoque nulle part dans l'Apologie l'onction messianique du baptême de Jésus; en revanche, il commente le titre de Christ à propos de l'action du Logos dans la Création: Apol. II,6,3 et cite à deux reprises Luc 3,22 sous sa forme psalmique (Dial. 88,9 et 103,6), typique de la christologie judéo-chrétienne; cf. D. Vigne, Christ au Jourdain, p.121s.

48 Voir H. Remus, Pagan-christian Conflict over Miracle in the Second Century, p.136-159, sur l'attitude de Justin à l'égard des miracles.

49 En Apol. I,35,9, comme plus loin (Apol. I,48,3), Justin renvoie aux documents officiels de la procuratèle de Ponce Pilate, qu'il suppose conservés aux Archives impériales.

50 En Apol. I,35,3-9, Justin produit Is. 65,2; 58,2, dans une recension différente de la LXX, et selon le schéma repéré plus haut (Apol. I,32), emprunté à la source de ses *testimonia*; cf. H. Köster, Schriftbeweis, p. 94; P. Prigent, Justin, p. 281s.;

Psaume 22,vv.17-19, cité en Apol. I,35,5 et 38,4[51], tout comme le texte d'Isaïe 53, cité en Apol. I,50,3-51,5, sont empruntés à la Septante[52]. C'est dire que, non content des *testimonia* que lui léguait la tradition, l'apologiste a voulu interpréter sur nouveaux frais les textes majeurs sur le Messie souffrant.

Curieusement, en Apol. I,36, Justin interrompt l'évocation prophétique de la vie de Jésus, pour énoncer quelques règles utiles à l'intelligence des prophéties. En réalité, il ouvre ici une longue digression (Apol. I,36-49), enchevêtrée tout à loisir[53]; apparemment, il ne reprendra qu'en Apol. I,50 l'exposé prophétique de la vie de Jésus, annoncé en Apol. I,31,7.

Si Justin a cru devoir consacrer un développement aussi important à des questions d'herméneutique, c'est parce que l'argument prophétique lui tient particulièrement à cœur et qu'il le veut pleinement démonstratif. En Apol. I,31,7, il avait donné de la prophétie une définition provisoire, dont l'exactitude s'était vérifiée sur les citations alléguées en Apol. I,32-34; l'emploi du futur, en Gen. 49,10s., Is. 7,14, Michée 5,1, illustrait à merveille le caractère divin des prédictions faites par les prophètes inspirés. Les choses étaient moins nettes à partir d'Apol. I,35. Non seulement les textes allégués: Is. 9,5; 65,2; 58,2; Ps. 22,17-19, étaient à l'aoriste (ou au présent), mais ils émanaient de sujets plus ou moins bien définis, auxquels les prophètes ne faisaient que prêter leur voix. S'agissait-il encore de prophéties?

La réponse de Justin affronte sans détours ces difficultés. L'apologiste revient d'abord sur la définition de la prophétie au sens strict du terme: les prophètes ne parlent pas en leur propre nom, mais sous l'inspiration du Logos divin, qui les met en mouvement[54]; c'est pourquoi ils annoncent parfois les événements à venir, par mode de prédiction (προαγγελτικῶς), et le temps du futur est la marque propre de ces "prophéties"[55]. Mais leurs

O. Skarsaune, The proof, p.146s., qui indique deux passages parallèles dans l'Evangile de Pierre 7 et 21.

51 Le Psaume 22 fera l'objet d'un commentaire plus détaillé en Dial. 98-106; cf. O. Skarsaune, op.cit., p.220s.

52 Sur l'utilisation d'Is. 53 dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, voir O. Skarsaune, op.cit., p.124s. et H.W. Wolff, Jesaia 53 im Urchristentum, Bethel 1942, p.129s.; cf. E.F. Osborn, Justin Martyr, p.103s.

53 Analyse du plan suivi par Justin, en Apol. I,36-49, dans O. Skarsaune, The proof, p.139, 147 et 163; voir aussi P. Prigent, Justin, p.228-230.

54 Voir H. Bacht, Die Lehre des hl. Justinus von der prophetischen Inspiration, p.494; cf. E.F. Osborn, Justin Martyr, p.89, qui renvoie à Dial. 7,1, cf. Dial. 34,1; 115,3.

55 Après avoir donné des exemples de "prophéties" exprimées au futur (Apol. I,39), au passé (I,40) et au présent (I,41), Justin reprend, en Apol. I,42, toute la question de l'argument prophétique, pour le justifier rationnellement et en réaffirmer la force probante (Apol. I,42,1-3; cf. I,12,10; Dial. 57,1; 67,8; 114,4).

écrits contiennent encore bien d'autres enseignements[56] de nature religieuse ou morale, "donnés au nom de Dieu" (Apol. I,37,9). Quelle que soit leur portée, les oracles prophétiques peuvent être prononcés au nom de divers personnages[57], le Père, le Fils, l'Esprit prophétique, les peuples qui leur répondent[58].

Du fait des précisions apportées, la notion de "prophétie" opère un glissement subtil et l'argument prophétique reçoit, à son tour, une extension singulière. Dès lors que l'Esprit prophétique est censé dicter aux auteurs de l'Ancien Testament toutes leurs déclarations[59], une lecture chrétienne pourra trouver dans tous leurs écrits, quelle que soit leur forme littéraire, oracles prophétiques et enseignements variés, à l'infini. Tel est bien le but visé par Justin, dont la méthode exégétique ne peut encore déployer toutes ses virtualités dans l'Apologie[60]. Il est significatif que Justin ne cherche pas à spéculer sur la nature de l'inspiration prophétique, il lui suffit que ses interlocuteurs païens en admettent le principe (Apol. I,33,9). Ce qui, en revanche, lui importe, dès l'Apologie, c'est d'affirmer que la lecture chrétienne de l'Ancien Testament est la seule légitime[61]. Dans le Dialogue avec Tryphon, Justin se livrera à une critique en règle des institutions juives, figures de réalités futures, périmées dans leur lettre avec la venue du Christ; mais dès l'Apologie, sans même recourir à l'exégèse typologique, il fait de l'argument prophétique le ressort essentiel de la démonstration évangélique, qui justifie, d'après l'Ancien Testament lui-même, l'affirmation de l'accomplissement de celui-ci dans le Nouveau[62].

Cette orientation polémique s'inscrit en filigrane dans plusieurs développements de l'Apologie[63]. C'est ainsi que, en Apol. I,37, la première série

---

56 Apol. I,37,9; 40,1 et 5; 44,1.

57 Le passage en question, Apol. I,36,1-2, attribue au divin Logos le branle de l'inspiration prophétique; il parle plus souvent de l'Esprit prophétique (20 occurences en Apol. I); cf. L.W. Barnard, Justin Martyr, p.102s.; E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.176s.

58 Justin produit des "prophéties" où Dieu le Père est censé prendre la parole: Apol. I,37; 44; 45. Le Christ s'exprime en d'autres passages: Apol. I,38 et 49. L'Esprit prophétique se voit attribuer les oracles et les enseignements les plus divers: Apol. I,39; 40; 41; 42; 47. Mais cette dernière prophétie est censée être prononcée par les nations stupéfaites par la dévastation du pays des Juifs et de Jérusalem.

59 E.R. Goodenough, op.cit., p.178, commentant Dial. 34,1; 115,3 et Apol. I,36.

60 Bonne synthèse par J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.185-202.

61 L.W. Barnard, op.cit., p.103; J. Daniélou, ibid., p.185.

62 J. Daniélou, ibid., p.196.

63 Si l'on excepte la diatribe d'Apol. I,26, qui donne vraisemblablement la quintessence du traité de Justin contre toutes les hérésies (*Syntagma*), l'apologiste multiplie ses attaques avant tout contre les Juifs, auxquels il

de *testimonia*: Is. 1,3s.; 66,1; 1,11-15; 58,6s., allégués au nom du Père, consiste en invectives d'une rare violence contre le peuple juif et plusieurs aspects de son culte[64]. Ces textes peuvent sembler déplacés dans une œuvre destinée en principe à des lecteurs païens[65], d'autant que Justin ne souligne pas la portée morale universelle de ces passages, qui pourraient s'appliquer à toutes les formes de l'hypocrisie religieuse[66]. En réalité, Justin ne fait que reproduire une série de *testimonia* composée de longue date en milieu judéo-chrétien, à des fins missionnaires[67]. Il en va de même de la longue série de textes: Is. 2,3s.; Ps. 19,3-6; Ps. 1 et 2; 1 Chron. 16; Ps. 96; Ps. 110,1-3 sur laquelle Justin s'appuie pour illustrer ses règles herméneutiques en Apol. I,39-46. Il est bien évident que l'apologiste ne s'est pas donné la peine de les glaner dans l'Ancien Testament dans ce but précis; il s'est contenté d'adapter à son propos une source de *testimonia* bibliques antérieure, organisée selon le schéma classique, décrit plus haut[68]. Cette source, réutilisée dans le Dialogue (16-17 et 106-110), consacrait un important développement aux textes illustrant la mission apostolique[69] ou plutôt le règne du Christ ressuscité, grâce à la prédication des apôtres portée dans le monde entier[70]. La perspective missionnaire de cette section explique sans doute l'excursus consacré à la responsabilité personnelle et au libre arbitre (Apol. I,43-44); les *testimonia* bibliques produits dans ce contexte (Is. 1,16-20 et Deut. 30,15-19) ont été repris par Clément d'Alexandrie (Strom. VI,48,7-49,1; Protr. 95,2), en des passages qui contiennent des exhortations à la conversion et à la réception du baptême[71].

A première vue, les développements consacrés à la dévastation de la Judée n'ont pour objet que d'illustrer le propos herméneutique exposé en Apol. I,36: l'Esprit prophétique s'exprime au nom des nations stupéfaites de la ruine du pays des Juifs (Apol. I,47,1) ou au nom du Christ lui-même (Apol. I,49,1). Mais leur portée apologétique et polémique dépasse infiniment ce propos, bien évidemment. Une comparaison avec les passages parallèles du Dialogue, notamment les sections Dial. 16,5-17,2; 108-109;

---

reproche, d'une part, leur rôle dans la mort de Jésus: Apol. I,36,3; 40,6; 49,3s.; 52,10-12; 63,10; d'autre part, leur incrédulité à l'égard de la doctrine chrétienne et leur hostilité à l'égard des chrétiens: Apol. I,49; 53,6-12; cf. I,31,5-6. Pour les textes du Dialogue, voir M. Simon, Verus Israel, p.152-155.

64 Apol. I,36,3; 37,1-8; cf. Dial. 13-15.

65 O. Skarsaune, The proof, p.429.

66 P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, p.249.

67 ibid. p.228.

68 v.supra, p.73.

69 Apol. I,39,2; 40,1; 42,4; 45,5; 49,5; 50,12.

70 O. Skarsaune, op.cit., p.152.

71 ibid., p.229.

133,2-5, permet d'en mesurer la valeur démonstrative, aux yeux mêmes des païens.

Faute de pouvoir renvoyer ses lecteurs païens à des "annales" chrétiennes retraçant la vie de Jésus[72], Justin avait invoqué les documents officiels de l'administration romaine, le recensement de Quirinius (Apol. I,34,2; 46,1) et les actes de la procuratèle de Pilate (Apol. I,35,9; 46,1; 48,3), qui, croyait-il, devaient avoir conservé la trace de sa naissance et de sa mort[73]. Il comptait ainsi donner à son argumentation prophétique une assise ferme, dans la mesure où les événements de la vie de Jésus, annoncés par les prophètes, se trouvaient attestés dans leur réalisation historique par des documents irrécusables[74]. Force est pourtant de reconnaître que l'existence des documents allégués par Justin est des plus problématique[75]; si l'apologiste la postule, c'est parce qu'il lui paraît impossible que les événements majeurs de la vie du Christ, que sa foi place au cœur, au centre de l'histoire, n'aient pas été inscrits dans les archives de l'Empire romain[76]. Peut-être Justin a-t-il été conforté dans sa croyance par les indications chronologiques de Luc[77], soucieux de rattacher la naissance de Jésus au recensement de Quirinius (Lc. 2,1), et la prédication de Jean-Baptiste, le ministère de Jésus, sa passion et sa mort à la procuratèle (préfecture) de Ponce Pilate et au règne d'Hérode (Lc. 3,1, 23,6-14; Ac. 4,27). Quoi qu'il en soit, Justin est persuadé que des documents dignes de foi administrent la preuve que les événements concrets annoncés par les prophètes se sont effectivement réalisés, et qu'il suffit de s'y reporter pour se convaincre que ces faits tangibles, appartiennent à l'actualité historique et sont attestés comme tels.

La formule: μαθεῖν δύνασθε, qui reparaît à point nommé tout au long de sa démonstration (Apol. I,28,1; 34,2; 35,9; 37,9; 38,7; 48,3; 63,9), marque la conviction de l'apologiste, car lui-même a pu éprouver personnellement

---

72 En Apol. I,28,1, Justin mentionne les livres (συγγράμματα) des chrétiens, mais sans préciser davantage; en Apol. I,66,3 il nomme les Mémoires des Apôtres (ἀπομνημονεύματα), mais uniquement à propos de l'eucharistie. Il est notable qu'il ne renvoie jamais aux 'Απομνημονεύματα, dans l'Apologie, pour confirmer la réalisation des prophéties, alors qu'il le fait 14 fois dans le Dialogue.

73 C. Andresen, Logos und Nomos, p.321s.

74 J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.197.

75 M. Dibelius, Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, hg.v. G. Bornkamm, Tübingen 1953, p.246s., cité par H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.59.

76 H. Köster, ibid., p.58.

77 Sur les relations entre Justin et Luc, voir W.S. Kurz, The Function of Christological Proof from Prophecy for Luke and Justin; cf. O. Skarsaune, op.cit., p.103; 250s.

la force probante de l'argument prophétique relatif à la vie de Jésus (Dial. 105,5; cf. 7-8).

Les événements auxquels Justin se réfère en Apol. I,47-49 appartiennent à une actualité toute proche: la révolte de Bar Kokhba et la deuxième Guerre juive (132-135), l'échec de la rébellion, sa répression impitoyable et le Décret d'Hadrien qui, pour faire d'Aelia Capitolina une ville toute païenne, en avait interdit l'accès aux Juifs sous peine de mort[78]. L'apologiste peut compter sur la connaissance directe de ces événements chez ses interlocuteurs et donner ainsi à son argumentation par les prophéties toute sa force. Il allègue Is. 64,9-11 comme annonçant la dévastation de la Judée[79], Is. 1,7 et Jer. 50,3 celle de Jérusalem[80], et voit dans la circoncision le signe destiné à favoriser l'exécution du Décret d'Hadrien[81]. Dans le Dialogue avec Tryphon, Justin attribue sans ambages les malheurs qui se sont abattus sur la nation juive à la responsabilité qu'elle a encourue en rejetant le Christ Jésus et en persécutant ses disciples (Dial. 16,4; 108,2; 117,3; 131,1; 136,2, etc.); dans l'Apologie, fidèle à sa source[82], il se contente

78 J.A. Fitzmyer, Essays on the Semitic Background of the New Testament, London 1971, p.304-354: "The Bar Cochba Period"; cf. O. Skarsaune, ibid., p.294.

79 Les *testimonia* repris par Justin pour décrire la dévastation de la Judée s'inscrivent dans une tradition continue, biblique, intertestamentaire et néotestamentaire, qui voit dans le meurtre des prophètes la cause pour laquelle la nation juive connaît une domination étrangère: Neh. 9,26s.; Josèphe, Ant. IX,266; X,38-40, 1 Thess. 2,15s., et/ou l'exil: Jub. 1,12s., Marc 12,1-9. L'interpolateur chrétien des Testaments des Douze Patriarches voit, lui aussi, dans la catastrophe qui frappe Israël, le châtiment pour la crucifixion de Jésus: Test. Levi 10,1-4; 14-16; Test. Juda 22; Test. Zeb. 9,5-9; Test. Benj. 9s.; cf. O.Skarsaune, ibid., p.291.

80 Le groupement des *testimonia* (non-LXX) d'Is. 1,7 et Jer. 50,3 comporte vraisemblablement une allusion au Décret de Hadrien, estime O. Skarsaune, ibid., p.288.

81 Apol. I,47,5-6; cf. Dial. 16,2-3, 19,2 et 5. La polémique de Justin contre la circoncision, qui prend appui sur le Décret d'Hadrien, s'écarte, est-il besoin de le dire, de la tradition repérée chez Barnabé 9,5 et dans les Reconnaissances clémentines I,33s. Ces textes, judéo-chrétiens, exhortent seulement à pratiquer une véritable circoncision, celle du cœur; cf. O. Skarsaune, ibid., p.293.

82 La tradition repérable en Apol. I,47-49; Dial. 16s.; 108,2s.; 133; 136s., s'est formée en un milieu judéo-chrétien: elle comporte deux éléments essentiels: les Juifs ont mis à mort le Juste, comme ils ont tué les prophètes avant lui et ses fidèles après lui (Is. 57,1s.; Is. 3,10; Is. 5,20); en adressant cette accusation directement à Israël, en soulignant le châtiment qui le frappe, Justin et ses prédécesseurs judéo-chrétiens suivent le schéma du Deutéronome 28s. (cf. Ps. 79; Esdras 9,6-15; Neh. 1,5-11; Tobie 3,1-6; Daniel 9,4-19; Baruch 1,15-3,8; cf. O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Neukirchen 1967, p.60-195. Force est pourtant de reconnaître que ce schéma, destiné à une approche missionnaire judéo-chrétienne auprès des Juifs, dans la situation après 70 et après 135, deviendra un

généralement[83] de rappeler que cette attitude hostile au Messie avait été annoncée par les prophètes (Is. 57,1; 65,1-3; 5,20 = Apol. I,49,1) et qu'elle a eu pour conséquence la réussite extraordinaire de la mission chrétienne auprès des Gentils (Apol. I,49,5; cf. 53,3-11). Cette dernière prophétie (Is. 54,1; 1,9) s'accomplit sous les yeux mêmes des contemporains; sa réalisation garantit celle des événements prophétisés qui restent encore en suspens: "même s'ils ne sont pas compris, même si l'on refuse d'y croire, ils s'accompliront eux aussi" (Apol. I,52,2).

Parmi les événements à venir, déjà prédits, Justin salue le retour glorieux du Christ, "quand il reviendra des cieux avec l'armée de ses anges: alors il ressuscitera les corps de tous les hommes qui ont existé; il revêtira les justes d'incorruptibilité, mais il enverra les méchants au feu éternel, avec les mauvais démons" (Apol. I,52,3). La critique a dégagé la source qui a fourni à Justin les *testimonia* d'Apol. I,52,3-9; celle-ci affleure aussi en Dial. 44 et 140. De toute évidence il s'agit d'un écrit rédigé dans un milieu judéo-chrétien en contact étroit avec l'exégèse juive messianique et préoccupé d'apporter une réponse aux questions angoissantes qui se posaient aux responsables de la nation, après l'écrasement de la révolte de Bar Kokhba[84]. Il était naturel pour ces milieux de souligner l'échec de celui que les plus hautes personnalités d'Israël avaient salué comme le Messie[85] et d'inviter leurs frères de race à reconnaître le vrai Messie, l'astre de Jacob[86], le rejeton de Jessé, celui que toutes les nations attendaient de leurs vœux[87]. La doctrine des deux parousies du Christ, l'une dans laquelle il soufrirait la mort la plus ignominieuse, l'autre où il reviendrait en gloire juger tous les hommes, devait, croyaient-ils, rendre raison des témoignages divergents de l'Ancien Testament au sujet du Messie, et éclairer non seulement la vie et

leitmotiv de "l'antisémitisme chrétien" lorsqu'il sera repris par l'Eglise pagano-chrétienne triomphante; cf. M. Simon, Verus Israel, p.89; J. Jocz, The Jewish People and Jesus Christ. A Study on the Relationship between the Jewish People and Jesus Christ, London 1949, p.71s; O. Skarsaune, ibid., p.373s.

83 On s'accorde à voir en Apol. I,49,6-7, une allusion à la malédiction des *Birkat Minim*, visant à exclure de la communauté synagogale les Juifs passés au christianisme, et les autres hérétiques; cf. M.Simon, Verus Israel, p. 235-237; J. Jocz, The Jewish People and Jesus Christ, p.51-57; O. Skarsaune, ibid., p.290s.

84 O. Skarsaune, p.287.

85 P. Schäfer, Der Bar Kokhba Aufstand, Tübingen, p.55s.; cf. Strack-Billerbeck I,76; O. Skarsaune, p.265.

86 Dès le Targum d'Onqelos, Gen. 49,10s. et Num. 24,17 sont des textes majeurs annonçant la venue du Messie; O. Skarsaune, p.270-273, donne les textes parallèles à ceux de Justin, attestant leur utilisation dans la polémique relative à Bar Kokhba.

87 Sur ce point, il était facile de prouver que Bar Kokhba n'avait pas réalisé la prophétie d'Is. 11,10; cf. O. Skarsaune, p.286.

l'œuvre de Jésus, mais les turbulences de l'histoire juive jusqu'à l'époque la plus récente. Le schéma des deux parousies, qui fait de Gen. 49,10 le témoignage messianique fondamental, relie les *testimonia* mis en œuvre par Justin dans l'Apologie, et les écrits judéo-chrétiens qui ont déjà été signalés occasionnellement: les Reconnaissances clémentines[88] et les interpolations chrétiennes des Testaments des Patriarches[89].

La tradition reprise par Justin en Apol. I,52 témoigne de la plus vive sollicitude pour le destin d'Israël. Si elle prétendait que la nation juive connaissait le malheur et l'exil pour avoir rejeté et crucifié le Christ Jésus, elle visait aussi à entretenir l'espoir: fidèle à son alliance, le Seigneur ramènerait les exilés dans le pays de leurs pères et le peuple reconnaîtrait le Messie véritable, celui qu'ils avaient rejeté dans leur incrédulité[90]. Justin reprend les *testimonia* bibliques propres à cette tradition, mais il les place dans un contexte tout différent: d'une part, il en reporte la réalisation à la parousie, lorsque le Christ reviendra en sa gloire, juger les vivants et les morts; d'autre part, il abandonne toute idée de restauration nationale d'Israël et n'envisage que la conversion de sujets isolés (cf. Dial. 32,2; 120,2); enfin, alors qu'à travers tout le Nouveau Testament le terme Israël est réservé à la nation juive[91], Justin s'oriente inéluctablement vers un concept de substitution: les chrétiens, issus en majorité de la Gentilité, sont le nouveau peuple de Dieu, qui reçoit l'héritage d'Israël[92]. De là on passera insensiblement à l'idée que les chrétiens sont non seulement enfants d'Abraham par la foi, mais méritent d'être appelés véritable descendance de Jacob[93] et donc véritable Israël. Sans être aussi tranchée, l'opposition que l'apologiste souligne,

---

88 Rec. Clem. I,69,4 et I,49,4, à comparer avec Apol. I,52,3; cf. Dial, 34,2; 39,7; 46,1; 117,3; 120,5s.

89 Test. Rub. 6,11; Test. Sim. 7,1; Test. Jud. 21,1s.; Test. Iss. 5,7; Test. Dan. 5,4; Test. Nepht. 8,2 sont autant de passages où l'auteur juif se réfère nettement à Gen. 49,10, voire à Num. 24,17, passages chers à Justin; voir aussi J. Brierre-Narbonne, Exégèse talmudique des prophéties messianiques, Paris 1934, p.27-33; K. Hruby, Der talmudische Messianismus, Emuna 9, 1974, p.324-332; O. Skarsaune, p.269s.

90 P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, p.316s. reconnaît trois strophes en Apol. I,52,9-12: la première prophétise le rassemblement du peuple, la deuxième annonce la sincère repentance d'Israël, thème que poursuit la dernière strophe; il n'y est pas question du retour en gloire du Christ. Justin interprète le tout dans un sens qui fait violence à l'intention qui a présidé à la composition du morceau.

91 Sur le sens à donner à l'expression: "l'Israël de Dieu", en Gal. 6,16, voir P. Richardson, Israël in the Apostolic Church, Cambridge 1969, p.82; cf. O. Skarsaune, p.329 n.210.

92 Même s'il invite les nations à prendre la place d'Israël, qui a rejeté l'Evangile, Matthieu (8,10s.; 21,41.43; 22,1-10; 28,18-20), ne revendique pas le titre Israël pour l'Eglise. Pour lui l'Eglise est la communauté du Messie (Matth. 16,28), le Royaume du Fils de l'Homme (13,41), une grandeur christologique, une entité absolument nouvelle par rapport à Israël; cf. O. Skarsaune, p.330 n.214.

93 O. Skarsaune, p.352s.; cf. P. Prigent, op.cit., p.296s.

dès Apol. I,53,3-11, entre la foi des "Gentils devenus chrétiens, plus nombreux et plus sincères que ceux qui sont d'origine juive et samaritaine" et l'incrédulité de la majorité des Juifs et des Samaritains, "qui possédaient la parole de Dieu transmise par l'intermédiaire des prophètes, attendaient le Christ continuellement, mais ne l'ont pas reconnu quand il est venu"[94] prépare et justifie en quelque sorte la mainmise de l'Eglise issue de la Gentilité, triomphante, sur la désignation sacrée du peuple élu. Il est significatif que cette entreprise s'ébauche dans une apologie adressé au pouvoir impérial, dès le milieu du IIe siècle.

94 Il est notable que Justin partage les vues de Luc en ce qui concerne l'appartenance des Samaritains au peuple de Dieu (cf. Luc 9,51-53; Act. 8), à la différence de Matth. 10,5s. et Jean 4,9 et 22, qui la leur refusent. Voir. J. Jervell, Luke and the People of God. A new Look at Luke-Acts, Minneapolis 1972, p.113-132, cité par O. Skarsaune, p.328.

VIII
LA TRADITION CHRÉTIENNE

L'examen des citations de l'Ancien Testament alléguées par Justin (dans l'Apologie et le Dialogue avec Tryphon) a permis à la critique de préciser progressivement l'origine et la nature des documents[1] dont l'apologiste a disposé en vue d'étayer son argumentation par les prophéties[2]. Il est bien évident que la collecte et l'utilisation de *testimonia* bibliques, afin d'illustrer tel ou tel aspect du kérygme ou de la parénèse, s'inscrit dans la tradition paléochrétienne la plus ancienne, attestée dès l'époque apostolique. Ce faisant, les didascales chrétiens adaptaient aux besoins de leurs communautés les méthodes exégétiques pratiquées dans le judaïsme tardif, que les découvertes de Qumran ont mises en lumière, notamment sous la forme du commentaire biblique du *midrash pesher*.

Le plus important des écrits qumraniens de cette veine est le commentaire d'Habacuc (1QpHab), qui s'attache aux deux premiers chapitres de cet ouvrage[3]. On sait que l'interprétation selon la méthode de *midrash pesher* consiste à voir dans les événements contemporains ou d'un passé récent les réalités visées par les textes de l'Ancien Testament, qui sont censés les annoncer[4]. La manière dont Justin interprète la défaite de Bar Kokhba, la dévastation de la Judée et le Décret d'Hadrien relève incontestablement de cette méthode, le fait qu'il utilise à cet effet des séries de *testimonia* constituées en milieu judéo-chrétien à des fins de polémique antijuive révèle à quel point l'apologiste romain est tributaire de traditions paléochrétiennes issues du judaïsme palestinien lui-même[5].

---

1 L'existence, à l'époque de Justin, de documents, plus ou moins étendus, regroupant les *testimonia* bibliques, suppose le travail anonyme de générations de didascales chrétiens œuvrant individuellement ou en "écoles", en divers centres de la chrétienté; cf. K. Stendahl, The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament, Lund 1969[2]; sur la possible transmission orale de cette documentation, voir Osborn, Justin Martyr, p.118-119; D. Bourgeois, op.cit., p.132s.

2 Histoire de la recherche scientifique en ce domaine, chez L.W. Barnard, Justin Martyr, p.67-74; Osborn, p.116-118; voir aussi C.H. Dodd, According to the Scriptures. The Substructures of New Testament Theology, London 1965.

3 L'auteur applique les paroles du prophète aux tribulations de la communauté du fait du prêtre impie de Jérusalem, à la persécution dont fut victime le Maître de Justice; il mentionne les "Kittim", qui plongent les peuples dans l'effroi, mais s'agit-il des Séleucides ou des Romains?

4 Dans le fragment du *Pesher sur Nahum* (4QpNah) les allusions à des faits contemporains sont encore plus nettes; on y reconnaît des événements survenus depuis le règne de Démétrios III, l'un des dernier rois séleucides (96-88 avant J.C.) jusqu'à l'arrivée des Romains; cf. H. Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin-New York 1980, p.270.

5 Sur la connaissance que Justin avait de l'exégèse juive de son temps, voir W.A. Shotwell, The Biblical Exegesis of Justin Martyr, London 1965, p.115s. On

Dans le Prologue du Dialogue avec Tryphon Justin rapporte que l'argument prophétique joua un rôle décisif dans sa conversion; cette manière de présenter le message chrétien avait exercé sur lui une influence si profonde qu'il voulut la reprendre à son compte, dans l'ouvrage même qu'il destinait au monde païen. Certes, bien des points restent encore à élucider dans l'itinéraire "chrétien" de Justin. A-t-il reçu sa formation biblique en Palestine même, ou bien en Asie mineure, dans un centre où l'influence judéo-chrétienne était particulièrement marquée? Fut-il associé à une école de didascales responsables de l'enseignement des "prosélytes" venu du paganisme[6] et/ou de la polémique antijuive? Où a-t-il appris à scruter et à interpréter à cet effet les prophéties de l'Ancien Testament[7]? Dans quelle mesure démarque-t-il des recueils de citations bibliques déjà constitués, déjà en usage dans les églises[8]? De tels recueils comportaient-ils déjà des éléments intangibles? Quelles étaient les instances chargées de les établir, de les contrôler, d'en garantir l'orthodoxie[9]?

Si l'analyse de la section de l'Apologie I,31-53 suggère que Justin dépend étroitement de sources écrites, aussi bien pour les citations bibliques aléguées que pour le commentaire qui les illustre[10], il convient sans doute de voir dans cette fidélité à la tradition "scolaire", le signe de la parfaite intégration de l'apologiste romain à la communauté des croyants, qu'il a entrepris de défendre. De fait, dès l'adresse (Apol. I,1), il proclame son

notera que l'influence de Philon sur Justin est considérée comme problématique (contre l'opinion de E.R. Goodenough); voir, cependant, H. Chadwick, Justin's Defence of Christianity, p.296s., qui observe l'étonnante absence dans le Dialogue avec Tryphon de tout ce qui ressemblerait à l'interprétation allégorique de Philon – et ce, malgré un recours constant à l'exégèse typologique. Justin ignore aussi l'analyse psychologique de l'expérience religieuse, chère à Philon, ibid., p.297.

6 Toutes proportions gardées, les milieux romains païens auxquels Justin destinera le Ddialogue avec Tryphon, à travers la personne de Marcus Pompeius, ne devaient pas être insensibles à l'argumentation prophétique d'Apol. I,31-53, cf. J. Nilson,To Whom is Justin's Dialogue with Tryphon adressed? ThSt 38, 1977, p.538-546.

7 O. Skarsaune, The Conversion of Justin Martyr, p.53s. suggère que la rencontre avec le vieil homme, évoquée en Dial. 3, a pu avoir lieu en Palestine ou en Syrie; cf. N. Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.146.

8 Sur les méthodes exégétiques en usage dans les "écoles" judéo-chrétiennes, à l'instar des Targums juifs, voir R. le Déaut, Un phénomène de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme", Biblica 52, 1971, p.505-525; du même, La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive, RHPhR 51, 1971, p.31-50; cf. E.F. Osborn, Justin Martyr, p.107-110; D. Bourgeois, op.cit., p.132, à propos du "milieu théologique" dont Justin dépend le plus.

9 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.68.

10 C'est la conclusion d'O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.425; la démonstration est faite, ibid., p.138-164.

appartenance à cette communauté, dont les membres sont injustement haïs et persécutés.

Justin a conscience d'appartenir à une tradition vivante et d'enseigner une doctrine véridique, d'origine divine. Ce qu'il enseigne, c'est ce qu'il a appris, ce que tous chrétiens apprennent (Apol. I,6,2; 13,1; 17,1; 46,2; 66,2: ὧς ἐδιδάχθημεν; cf. 10,1-2; 14,4; 21,6; 27,2; 46,1; 66,1; II,4,2), c'est-à-dire l'enseignement des prophètes, du Christ et des apôtres, "envoyés pour enseigner à tous la parole de Dieu" (Apol. I,39,3; 61,9; 66,3). La tradition qu'il entend transmettre à son tour lui vient des apôtres, mais elle a pour garant le Didascale par excellence, le Maître divin, qui est le Logos (le Verbe) et premier-né de Dieu (Apol. I,10,6; 13,3; 14,4; Dial. 58,9).

Bien que le terme παράδοσις n'apparaisse qu'une seule fois dans ses écrits[11], les vocables qui expriment les idées liées à cette notion offrent de nombreuses occurrences[12]. D'autre part, si Justin ne se réfère pas expressément à une règle de foi, s'il ne produit pas "le symbole de la communauté romaine", il n'en présente pas moins des schémas constants, qui expriment la foi des chrétiens[13]. A ses yeux la doctrine chrétienne est une διδαχή, un enseignement traditionnel, hérité des apôtres et des évangélistes[14] un ensemble cohérent de vérités fidèlement transmises, de διδάγματα qui, par delà les apôtres et les évangélistes, émanent du Christ,[15] de l'Esprit prophétique, voire de Dieu lui-même, le Père infiniment parfait, "qui nous enseigne, par son Logos, à l'imiter"[16].

---

11 Dial. 38,2.

12 On relève ainsi l'utilisation fréquente des verbes: παραλαμβάνω, παραδίδοναι: accueillir une doctrine (17 occurrences dans l'Apologie et le Dialogue); διδάσκω, πείθω: enseigner, persuader quelqu'un de la vérité de ce qu'il enseigne (36); πείθομαι (au moyen): être persuadé, convaincu de la vérité de ce qu'on a appris (9 occurrences dans la seule Apologie); μανθάνω: apprendre (13); πιστεύω. R. Joly, Christianisme et philosophie, p.112s., observe que πιστεύω apparaît 27 fois en Apol. I; 2 fois en Apol. II; 80 fois en Dial. Les deux verbes πείθομαι et πιστεύω sont souvent juxtaposés et, sont employés indifféremment, mais, normalement, c'est la πειθώ (la persuasion) qui précède la foi; cf. Apol. I,52,1; 53,12; 57,1; 58,3; 61,2.

13 On distingue de tels schémas dans l'Apologie, à propos du Père: I,6,2; 8,3; 10,1; 13,1; 21,1; 23,2; 31,7; 46,5; 61,3; 65,3; 67,2; à propos du Fils: I,21,2; 31,7; 42,4; 46,5. L'origine liturgique de certaines formules transparaît en I,61,3; 65,3; 67,2; cf.13,3.J

14 Justin réserve au Christ Jésus le titre de διδάσκαλος: I,4,7; 12,9; 13,3; 15,5; 19,6; 21,1; 32,2; II,7,5; il fait expressément mention des leçons du Christ, reçues par les chrétiens, en Apol. I,14,4; 15,3; 16,8, 40,1; 46,1; II,2,13; 10,8.

15 Justin voit dans les prophètes les hérauts de la doctrine du Christ, en Apol. I,40,1; 50,12; 23,1. L'Esprit prophétique aussi donne aux hommes toutes sorte d'enseignements: Apol. I,40,5; 44,1; 51,1; 53,6; 59,1; 60,8.

16 Apol. I,5,2; cf. II,9,2.

Quand on analyse de plus près le contenu de cet enseignement traditionnel, dont Justin se réclame constamment, on constate qu'il embrasse non seulement le domaine proprement doctrinal, mais aussi les préceptes de la morale et les règles du comportement chrétien, voire certains traits essentiels des institutions ecclésiales, de la liturgie aux structures des communautés[17].

Parmi les articles de la foi chrétienne inscrits dans la tradition, Justin mentionne explicitement la croyance au Dieu très vrai, "Père de la justice, de la chasteté et des autres vertus" (Apol. I,6,1), Créateur de l'univers[18]. Il souligne aussi que la création, que le Père, dans sa bonté, a réalisée par son Logos, a été effectuée à cause des hommes[19]. Bien entendu, les propositions fondamentales relatives à la nature et à l'œuvre du Christ, le Fils premier-né de Dieu, son Logos devenu homme, enfanté par une vierge, mort sur la croix, ressuscité et monté au ciel (Apol. I,46,2-5), font partie intégrante de cette tradition, ainsi que la vertu salvifique de son œuvre (Apol. I,13,3). Les enseignements relatifs à l'eschatologie: la rétribution individuelle, le bonheur des justes, le châtiment des impies (Apol. I,10,2; 21,6; 43,2) la résurrection, occupent aussi une place importante dans la doctrine traditionnelle, telle que Justin la présente.

Dans le domaine moral, l'apologiste insiste sur plusieurs préceptes que le Christ lui-même a inculqués (Apol. I,66,1). Ces préceptes, spécifiquement chrétiens, marquent, aux yeux de Justin, toute la distance qui sépare le comportement des païens de celui des disciples de Jésus; ils devraient, croit-il, impressionner favorablement tout observateur de bonne foi[20]. Les chrétiens ont appris de leur Maître à demeurer intrépides quand ils sont appelés à rendre raison de leur foi (I,4,7); ils professent un respect scrupuleux de la vie (I,27,1), une pureté sans défaillance (I,15,7), un loyalisme sincère (I,17,1).

Dans le domaine liturgique, Justin souligne que la tradition chrétienne prône un culte spirituel, car Dieu n'a pas besoin des offrandes matérielles des hommes (I,10,1). Le baptême et l'eucharistie répondent à cette exigence. Par les engagements du baptême, les néophytes promettent de mener une vie digne de Dieu (I,61,2). L'eucharistie, qui couronne les cérémonies impressionnantes de l'initiation chrétienne, intègre les baptisés à l'assemblée des frères qui les accueille par le baiser de paix; ils y partici-

---

17 Les citations qui suivent ne prétendent pas dresser l'inventaire exhaustif des passages "théologiques" de l'Apologie de Justin. On s'est contenté de relever les passages où l'apologiste déclare exposer la doctrine chrétienne, telle qu'il l'a reçue de la tradition, et emploie l'un des verbes indiqués plus haut (note 12).

18 Apol. I,10,2-3.

19 Apol. I,10,2; II,4,2.20

20 Apol. II,12,1; 15,3.

pent au mystère de la chair et du sang du Logos divin, Jésus Christ le Sauveur; ils se savent incorporés désormais dans une communauté de prière et d'entraide fraternelle, dont le président, dûment secondé[21], tient à cœur de leur faire vivre l'unité, la foi et le partage (I,67,1).

Qu'il s'agisse de points de doctrine, de règles de vie, voire du déroulement correct de la liturgie et de la prise en charge des œuvres d'assistance, Justin atteste que les communautés chrétiennes possèdent des usages, des traditions, dont elles entendent ne point dévier et qu'elles respectent d'autant plus scrupuleusement que leur origine "apostolique" leur paraît assurée[22]. Le devoir de tout chrétien, mais plus particulièrement la tâche par excellence des responsables des communautés, est de transmettre fidèlement les vérités divines et les usages sacrés qu'ils ont reçus de la tradition vivante des églises[23]. L'enseignement de ces vérités et des préceptes enjoignant de mener une vie digne de Dieu permet à la religion du Christ de revendiquer le titre d'"école de la vertu divine"[24]. Si Justin rend justice à certaines doctrines de la philosophie grecque, il n'en réserve pas moins son adhésion intime, aux seules vérités que lui transmet la religion chrétienne[25], car elles se fondent sur la vérité de Dieu lui-même.

"La religion à laquelle Justin a adhéré de toute son âme est une religion révélée; c'est parce qu'elle vient de Dieu, et non des hommes, qu'il y croit"[26]. Or cette révélation est contenue en des livres saints, ceux de l'Ancien Testament, qui concernent les prédications relatives à Jésus-Christ, à sa mission divine, à la Nouvelle Alliance au destin d'Israël, à la conversion des Gentils, au retour du Christ en sa gloire, mais aussi les "Mémoires des Apôtres"[27], que les communautés chrétiennes lisent au cours de leurs liturgies[28], et qui contiennent les paroles de Jésus et le récit des événements de sa vie terrestre.

---

21 Apol. I,65,2.5; 67,5-7.

22 Justin conserve le sens des termes: παραλάμβανω, παραδίδοναι, attesté par le Nouveau Testament (1 Cor. 11,23; 15,3; Gal. 1,9; 1 Thess. 2,13; 4,1 – Luc 1,2; Act. 6,14); cf. C. Story, The nature of Truth ..., p.111.

23 Apol. I,3,4; 6,2; 13,3; 14,1.4; 22,4; 23,1; 61,1.

24 Apol. II,2,13; cf. 12,5; 13,1; 15,3; 4,3.

25 Apol. II,7,7; 10,1-3.

26 A. Puech, Les apologistes grecs, p.40.

27 Contrairement à une opinion assez répandue (cf. L.W. Barnard, Justin Martyr, p.56), le terme ἀπομνημονεύματα n'est pas un emprunt de Justin à la tradition profane des Mémoires philosophiques grecs (*commentarii*), mais appartient à l'usage paléochrétien attesté, entre autres, par Papias (cf. Eusèbe, H.E., III,39,15) et l'Apocryphe de Jean; voir les études de Heard (1954), Abramowski (1983), H. Köster, From the Kerygma-Gospel to written Gospels, NTS 35, 1989, p. 361-381.

28 Apol. I,67,3; cf. H. Köster, Ancient Christian Gospels, p.38s.

S'il est difficile de déterminer la nature exacte des sources intermédiaires[29], auxquelles Justin doit nombre de ses citations de l'Ancien Testament[30], en revanche la critique paraît être parvenue à un certain consensus au sujet de ses sources néo-testamentaires[31]. Celle-ci s'accorde généralement à reconnaître que la plupart des allégations de Justin concordent avec le libellé des évangiles synoptiques pour le récit de la vie de Jésus et la substance de son enseignement[32]. S'il retient parfois des détails infimes rapportés par les Synoptiques[33], il s'interdit rigoureusement toutes les additions légendaires dont s'encombraient les Evangiles apocryphes de l'époque[34]. Le matériau synoptique utilisé par Justin dans l'apologie comprend d'une part les *logia* de Jésus, allégués pour illustrer sa fonction de Didascale divin (Apol. I,14-20), d'autre part les éléments narratifs, produits en vue de prouver que les prophéties de l'Ancien Testament le concernant se sont effectivement réalisées (Apol. I,30-53). En ce qui concerne

29 Pour le *status quaestionis*, voir O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.17-23.

30 Autre est le problème de la nature du texte de la Septante transmis par Justin dans ses citations longues. Dans l'Apologie il ne s'agit que du Ps. 21 (22) et d'Is. 53, cf. O. Skarsaune, p.151 et 80-82. H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.47 observe à leur propos, qu'elles présentent les mêmes particularités que celles du Dialogue. Il s'agit donc bien d'un texte juif réel. D. Barthélémy, Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante, RB 60, 1953, p.18-29, p.128 précise que cette recension rabbinique de la Septante avait cours entre 70 et 135; du même, Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale des texte des fragments du Dodécapropheton, Leiden 1963.

31 Histoire de la recherche sur ce sujet par E.F. Osborn, Justin Martyr p.120s. Plus récemment, voir les travaux mentionnés dans notre bibliographie générale sous les noms de Massaux (1950), Köster (1957), Piper (1961), Bellinzoni (1967), Kline (1975), Mees (1977), Prigent (1987), à propos des citations des évangiles synoptiques.

32 "Ce que Justin a connu, voire composé, est formé d'une matière empruntée aux traditions synoptiques des paroles de Jésus regroupées par thèmes, à la mode catéchétique. La rédaction suppose non un recopiage littéral des évangiles, mais un effort de combinaison de textes parallèles", écrit P. Prigent, Les citations des évangiles chez Justin, p.140, et encore: "A bien lire A.J. Bellinzoni et L.L. Kline, il faut reconnaître que s'ils parlent effectivement d'harmonie évangélique, ce n'est jamais dans le sens d'une œuvre d'envergure reprenant systématiquement la matière des évangiles comme le fera Tatien dans son Diatessaron".

33 Voir l'inventaire dressé par L.W. Barnard, Justin Martyr, p.58-59 et par H. Köster, Ancient Christian Gospels, p.360-402.

34 Dans le Dialogue apparaissent quelques détails inconnus des Synoptiques: Dial. 78,6: Jésus serait né dans une grotte voisine de Bethléem; Dial. 78,1; 102,2; 103,3 précisent que les Mages sont venus d'Arabie; Dial. 88,3: du feu s'alluma dans le Jourdain au baptême de Jésus. Voir la discussion dans H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.74-90. Justin est aussi le premier témoin patristique attribuant à la voix céleste du baptême de Jésus la forme de Luc 3,22 D (Ps. 2,7): Dial. 88,8; 103,6; cf. H. Köster, Ancient Christian Gospels, p.393-395.

les *logia* de Jésus, la critique paraît avoir établi que Justin s'est servi de documents écrits intermédiaires, qui avaient rassemblé et parfois "harmonisé" le matériau synoptique[35]. Les citations qui figurent en Apol. I,15-17 illustrent les enseignements de Jésus sur des sujets traditionnels de la catéchèse paléochrétienne; le Sermon sur la montagne en forme la substance[36]. Dans un grand nombre de citations, le texte de Matthieu[37] est enrichi d'éléments parallèles tirés de Luc, de Marc ou d'autres sections de Matthieu[38]. La diffusion des documents catéchétiques qui recueillaient ces citations composites explique qu'on les retrouve chez plusieurs Pères, voire qu'elles aient contaminé certains manuscrits des évangiles[39].

Le matériau narratif des évangiles utilisé par Justin en vue d'étayer son argumentation par les prophéties présente les mêmes caractéristiques que les *logia* de Jésus, il provient exclusivement des synoptiques, parfois le texte est cité *ad litteram*; plus souvent il offre une recension harmonisée de passages parallèles, tirés de sources variées[40]. Justin est le premier écrivain

---

35 Il convient de rappeler brièvement les résultats de l'analyse de Bellinzoni, op.cit., p.139s. Tout d'abord, on ne saurait imputer à des défaillances de mémoire les différences entre le texte de Justin et celui des évangiles canoniques (contre Semisch et Zahn); Justin ne dépend pas de matériaux présynoptiques, mais bel et bien de sources post-canoniques fondées sur les évangiles synoptiques (contre Bousset, Wetscott et Massaux). L'hypothèse anvancée par Engelhardt, Sanday et Lippelt d'une harmonie des évangiles synoptiques qui aurait servi de source à Justin préfigure les résultats de la recherche de Bellinzoni, mais simplifie à l'extrême la question. En réalité, Justin s'est servi de sources écrites multiples visant à harmoniser les matériaux parallèles des synoptiques. Il est possible de distinguer ainsi des sources partielles pour Apol. I,15-17; Dial. 35,3 (un *vade mecum* contre les hérésies, utilisé aussi par les Constitutions apostoliques, voire par Didyme et Lactance; pour les regroupements partiels de *logia* en Apol. I,19,6-7; Dial. 17,3-4; 76,4-6; 98-106; 49,5; 51,3, il est probable que Justin lui-même a opéré ces regroupements. L'auteur suggère en conclusion que Justin a pu jouer un rôle important dans la formation de la tradition catéchétique romaine, qui semble avoir influencé celle d'Alexandrie dans la seconde moitié du II^e^ siècle. Le fait est que les citations d'Apol. I,15-17 se retrouvent en partie chez Clément d'Alexandrie, et Origène (ainsi que dans les Homélies Pseudoclémentines).

36 Cf. Ph. Carrington, The Primitive Christian Catechism, Cambridge 1940; E.G. Selwyn, The First Epistle of Peter, London 1946, p.101-116.

37 Exception faite de Matth. 6,19-20 (Apol. I,15,11) et 7,21 (Apol. I,16,9) fidèlement reproduits; cf. W.D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, Tübingen 1987, p.161-265.

38 Voir aussi les analyses de E.F. Osborn, Justin Martyr, p.129-131; P.Prigent, Les citations des évangiles chez Justin, p.142-149.

39 A.J. Bellinzoni, op.cit., p.48; H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, Berlin 1957, p.264s.

40 H. Köster, Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff, p.68-72 (Apol. I,33); 92-93 (Apol. I,32,6); du même, Ancient Christian Gospels: Their History and Development, Philadelphia 1990, p.220s.; H. von Campenhausen, Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, dans: *Idem*, Aus der Frühzeit des Christentums.

chrétien qui ait allégué systématiquement les évangiles synoptiques. Il ne les commente pas encore de manière continue et pour eux-mêmes; il les cite en vue d'éclairer l'Ancien Testament, qui est seul Ecriture à ses yeux. Pour lui, les évangiles ne sont pas Ecriture, au sens technique du terme[41], mais des documents dignes de foi, relatant les événements de la vie de Christ et de l'Eglise. C'est pourquoi, à la différence de l'Ancien Testament, dont le texte lui paraît définitivement arrêté[42], le texte évangélique demeure "libre" et Justin ne se préoccupe pas d'en reproduire scrupuleusement la lettre[43]; c'est seulement aux endroits où l'évangile contient des citations de l'Ancien Testament que Justin s'astreint à le citer exactement.[44]

Compte tenu de la place que tient la notion du Logos dans la christologie de Justin, il peut sembler paradoxal que l'on se soit interrogé sur la connaissance que l'apologiste a pu avoir de l'évangile de Jean[45]. Force est pour-

Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963, p.152-196.

41 H. Köster, Septuaginta und synoptischer Erzählungsstoff, p.99.

42 Cette conviction, qui habite Justin, lui fait considérer comme authentique le texte des *testimonia* que lui transmet la tradition chrétienne; il y voit la Septante véritable, dont le récit d'Aristée lui garantit la valeur. C'est pourquoi il impute la responsabilité des divergences que lui opposent les juifs dans le Dialogue uniquement aux scribes juifs; cf. H. Köster, Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff, p.48.

43 ibid., p.99.

44 L.W. Barnard, Justin the Martyr, p.60-62; E.F. Osborn, Justin the Martyr, p.137s.; on tiendra compte, cependant, des remarques de M.E. Boismard, Une tradition para-synoptique attestée par les Pères anciens, p.177-181; à la suite de W. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, l'auteur souligne que certains *logia* attestés par Justin offrent une forme plus archaïque que la forme matthéenne, par example Apol. I,16,2 (Mt. 5,16; cf. 1 Pt. 3,1-2) ou Apol. I,16,5 (Mt. 5,37; cf. Jc. 5,12).

45 Justin s'accorde avec Jean sur plusieurs points, à l'encontre de Philon, qui demeure en-deçà: a) pour Justin et Jean, le Logos est Dieu au sens propre du terme; b) au commencement Dieu a tout créé et ordonné par lui (Apol. II,5; cf. Jn. 1,1.10; c) le fait que depuis les origines tout le genre humain participe au Logos correspond à Jn. 1,4 et 9; d) Justin évoque à plusieurs reprises l'incarnation du Logos (Apol. I,32,10; 66,2; cf. Jn. 1,14); e) Philon ignore le terme: μονογενής, que Justin (Dial. 105,1) partage avec Jn. 1,14; 3,16.18; 1 Jn. 4,9; cf. Sap. 7,22; cf. P. Hofrichter, Logoslehre und Christusbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern, in: Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, hg. von H.J. Klauck, Freiburg-Basel-Wien, 1992, p. 186-217, notamment p. 193s. – La forme de Jn. 1,13 sous-jacente aux allusions de Justin en Apol. I,32,9 et 11; Dial. 54,2; 63,2; 76,2, diffère de la tradition canonique; la variante "au singulier": ἐγεννήθη est attestée dans certains manuscrits de la Peschitta et dans un manuscrit de la version éthiopienne, ainsi que dans plusieurs témoins de la *Vetus latina*; cf. M. Mees, Johannes 1, 12.13 nach frühchristlicher Überlieferung, in: BZ,NF 29, 1985, 107-115.

tant de reconnaître que Justin ne cite jamais expressément le Quatrième Evangile et que les points de rencontre entre celui-ci et ses écrits ne sont guère que des allusions[46]. Ils sont toutefois assez nombreux et assez pertinents pour que l'on puisse admettre que, malgré les réticences manifestées en Occident par ses contemporains à l'égard de l'évangile de Jean, Justin lui reconnaissait une véritable autorité[47]. Il contribuait ainsi à lui assurer une place dans le canon des Ecritures; son disciple Tatien témoigne de l'avancée réalisée dans ce sens[48]. Irénée et Théophile d'Antioche en marquent l'achèvement.

La tradition littéraire des Eglises ne se limite pas pour Justin à la transmission des *testimonia* bibliques et des Evangiles qui permettent de les illustrer. Dès l'Apologie il a recours au Livre des Actes pour illustrer la mission des apôtres[49]. Mais c'est surtout dans le Dialogue qu'il témoigne de sa connaissance de corpus paulinien[50]. Les allusions à l'Epître aux Romains sont nombreuses et nettes[51]; plus clairsenées, mais parfaitement repérables, sont les références à la Première aux Corinthiens, à l'Epître aux Galates, à l'Epître aux Colossiens[52]. Par contre les Pastorales n'ont laissé aucune trace[53]. Cette influence paulinienne est malgré tout limitée; elle ne touche aucun des points essentiels de la théologie de Justin[54]. En réalité l'apologiste fait montre d'une singulière réserve à l'égard de l'apôtre des

46 Voir F.M. Braun, Jean, le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne, Paris 1959, p.136s.; pour Apol. I,61,4 et le passage parallèle de Jn. 3,3-6, voir A.J. Bellinzoni, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr, p.134-138: il s'agirait d'une tradition indépendante de l'évangile johannique, attestée, du reste, chez Hippolyte, Ref. 8,10, Const. Apost. 6,15; Ps. Clement. Hom. 11,26; Rec. 6,9.

47 T.E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970, p.39s., entrevoyait de possibles tensions entre l'insistance johannique sur l'unité du Fils avec le Père et la conception du Logos chez Justin, dans la mesure où, situé au deuxième rang, il est numériquement distinct du Dieu créateur de toutes choses.

48 Tatien cite quatre fois l'Evangile de Jean: Oratio 5: Jn. 1,1; 19: Jn. 1,3; 13: Jn. 1,5; 32: Jn. 7,24 (d'après les relevés de la *Biblia Patristica* I, Paris 1975). D'autre part, il intègre le matériau johannique à son *Diatessaron*.

49 Apol. I,49,5: Act. 13,27.28.48; Apol. I,50,12: Act. 1,8-9; Apol. I,40,6: Act. 4,27; II,10,6: Act. 17,23.

50 A.E. Barnett, Paul becomes a Literary Influence, Chicago 1941, p.232, recense 15 réminiscences certaines, 11 très vraisemblables, 6 vraisemblables.

51 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.135.

52 Détail et commentaire, ibid., p.135-136.

53 Il en va de même pour l'Evangile de Vérité.

54 E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, p.246; A. Lindemann, Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert, dans: The New Testament in Early Christianity, Louvain 1989, p.39-67.

Gentils: alors qu'il cite expressément les Mémoires des Apôtres et même l'Apocalypse[55], pas une seule fois il ne présente les idées de Paul en évoquant leur auteur; plus étonnant encore, le nom même de l'apôtre romain ne figure pas une seule fois dans les écrits de Justin qui nous sont conservés. Faut-il voir dans cette réserve de l'apologiste le reflet de la controverse qui agitait alors les milieux romains?[56] N'est-ce pas au nom de Paul que Marcion combattait l'Ancien Testament[57]? N'est-ce pas plutôt parce que les autres écrits des apôtres ne présentaient pas d'intérêt pour lui, dès lors que Justin trouvait dans les "Mémoires" de ces mêmes apôtres les données nécessaires à son propos concernant la vie et la doctrine de Jésus[58]?

Les traditions extracanoniques n'ont laissé que des traces infimes dans les œuvres de Justin[59]. On a relevé dans le Dialogue avec Tryphon deux *agrapha*, attestés par ailleurs[60]. Dans l'Apologie, les quelques détails que l'on ne trouve pas dans les évangiles canoniques sont vraiment insignifiants[61]. Quoi qu'il en soit de leur provenance, le fait est que, pour les *logia* de Jésus et pour le matériau narratif le concernant, Justin ne s'appuie que sur les Mémoires des Apôtres, les évangiles, dont l'autorité repose sur la tradition apostolique qu'ils incarnent[62]. S'ils permettaient de conclure à des emprunts directs – ce qui est loin d'être le cas – les rapprochements que l'on a pu faire entre tel passage de l'Apologie ou du Dialogue et le Proté-

---

55 Apoc. 1,7: Dial. 32,2; 118,1; Apoc. 20,2: Apol. I,28,1; Apoc. 20,4-6: Dial. 81,4; Apoc. 21,4: Dial.45,4.

56 W. Bauer, Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1964², p.219.

57 G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel II. Antipaulinismus im frühen Christentum, Göttingen 1983, p.210s.

58 A. Lindemann, Der Apostel Paulus im 2. Jhdt, p.50-51.

59 W.L. Barnard, Justin Martyr, p.63-66 (cf. Wartelle, 48-53); E.F. Osborn, Justin Martyr, p.135-138.

60 Dial. 35,3; 47,6. La *Biblia Patristica* I, p.464 met le premier texte au compte d'une citation de 1 Cor. 11,18-19. Pour le second, voir les remarques de G. Archambault, *ad locum*: le *logion*, qui correspond à la pensée évangélique de Matth. 24,40s. et 25,13 offre une similitude frappante avec Ez. 7,3.8; 18,24-30; 24,14; 28,12.18.20, et il pourrait bien venir de là.

61 W. Barnard, op.cit., p.65 les signale en Apol. I,34,2; 32,6; 38,6; 38,8; voir aussi E.F. Osborn, op.cit., p.121s.

62 Justin établit l'équation: Mémoires des Apôtres=Evangiles, en Apol. I,66,3. Ce qui lui importe au premier chef, c'est de disposer de documents dignes de foi rapportant les événements de la vie du Christ. On ne s'étonnera donc pas s'il met, pour ainsi dire, les Actes de Pilate (Apol. I,35,9; 48,3; cf. 38,7) et les registres du recensement de Quirinius (Apol. I,34,2) sur le même plan que les Mémoires des Apôtres. Ce sont autant de documents fiables, grâce auxquels on peut apprendre, de source certaine, qu'"il en fut bien ainsi" (cf. Apol. I,28,1; 35,9; 38,7; 48,3).

vangile de Jacques[63] ou l'Evangile de Thomas, confirmeraient que c'est bien le sens de la tradition "apostolique" qui inspire toute l'œuvre exégétique et théologique de Justin[64].

---

63 G. de Strycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques, Bruxelles 1961, p.417, exclut cette éventualité pour l'ouvrage en question; cf. E.F. Osborn, op.cit., p.133s.

64 Le rapprochement entre Dial. 88,8 et Evangile de Thomas 13,1 n'est guère plus concluant, voir l'édition de G. Archambault, *ad locum*.

IX

ASPECTS DE LA THÉOLOGIE DE JUSTIN

Vouloir décrire la théologie de Justin d'après la seule Apologie serait une gageure[1]: le genre littéraire de cet ouvrage ne requérait ni un exposé complet ni une présentation systématique de la doctrine chrétienne[2]. Il n'en reste pas moins que, désireux d'éveiller l'intérêt de ses interlocuteurs païens pour le christianisme, Justin souligne à mainte reprise les points de contact qu'il croit discerner entre celui-ci et les grandes affirmations spiritualistes de la pensée antique[3]. Il donne ainsi une vue d'ensemble des dogmes chrétiens, commandée par des intentions apologétiques et missionnaires, incomplète, assurément, mais significative. Cependant il ne se contente pas de cette démarche protreptique; il consacre plusieurs sections de son Apologie à un exposé plus détaillé de la doctrine chrétienne, telle qu'il l'a reçue de la tradition vivante des églises[4]. C'est à ces questions doctrinales, privilégiées par Justin dans l'Apologie, que l'on s'attachera ici, en les éclairant au besoin par les déclarations parallèles du Dialogue avec Tryphon, mais sans prétendre offrir une analyse exhaustive de sa pensée théologique[5].

---

1 Il convient, sans doute, de rappeler les remarques faites plus généralement sur le caractère et le but des écrits des apologistes par J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée, t.II De saint Clément à Irénée, Paris 1928, p.401: "Ces écrivains n'ont pas pour but de construire une théologie mais de défendre la foi chrétienne; il exposent la création du monde ou la révélation que Dieu a faite de lui-même aux hommes par les prophètes, parce que ce sont en effet des dogmes fondamentaux et parce que les païens, très curieux de ces questions, seront par elles entraînés peu à peu vers la foi chrétienne; mais toute cette philosophie n'est pour eux qu'un moyen; leur but, c'est l'adhésion à la foi chrétienne ...". Voir aussi I. Escribano Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik, notamment le développement intitulé: Die Umsetzung des christlichen Glaubens mit Hilfe griechischer Denkkategorien bei den Apologeten, dans: Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk (=HDG) II, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p.17-31.

2 Sur les conditions de l'élaboration théologique à l'époque paléochrétienne, voir J.N.D. Kelly, Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise (trad. française par C. Tunner), Paris 1968, p.39s.; J. Beumer, Die theologische Methode, dans: HDG I,6, 1972, p.19-25; D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1972, p.1-105.

3 Notamment à propos de l'immortalité de l'âme et de la rétribution dans l'au-delà (Apol. I,8,4; 20,4; 44,8-10), de la Création (I,59,1-6), de la triade divine (I,60,5-6).

4 J.N.D. Kelly, op.cit., p.44, souligne le rôle essentiel de la tradition catéchétique et liturgique dans la constitution de la règle doctrinale; cf. F. Courth, Trinität in der Schrift und Patristik, dans HDG II,1a, 1988, p.42s.; J. Morales, Fé y demonstración en el método teológico de san Justino, p.213-225.

5 Les monographies qui abordent des points particuliers de la théologie de Justin sont innombrables; cf. A. Davids, nn.274-383. Mais il faut toujours consulter les exposés d'ensemble de A. Puech (1912), A.W. Blunt (1911), E.R. Goodenough

1. Le Dieu Créateur

La conception d'un Dieu unique, Créateur de toutes choses, est le fondement inébranlable et le point de départ obligé de la démarche religieuse et de la réflexion théologique de Justin[6]. Il ne cherche pas à la démontrer; il la présuppose comme étant la base de sa foi. L'Apologie contient cinq formules de foi (I,6,1-2; 13,1; 61,3; 65,3; 67,2), dont les trois dernières sont d'origine liturgique, semble-t-il; dans chacune, Dieu le Père, Créateur et Seigneur de l'univers, occupe la première place[7]. Pour désigner ce Dieu unique, Justin recourt à un large éventail de désignations, empruntées soit à la Bible, soit à la philosophie contemporaine[8].

En multipliant les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'apologiste évoque le Père céleste (I,15,8 = Mt. 6,26 et par.), le Père des siècles, grand et redoutable plus que tous les dieux (I,41,2 = Ps. 96 (95),4-8). Mais il est aussi le Père miséricordieux et bon, qui fait lever son soleil sur les justes et sur les pécheurs (I,15,13 = Lc. 6,36; Mt. 5,45). De toute évidence, c'est le Dieu de la Bible qui habite le cœur et la pensée de Justin, Celui qui a créé toutes choses (I,16,7 = Mc. 10,18; Ac. 14,5), parce qu'il est bon (I,10,2; 14,2; 15,3, etc. = Ps. 106 (105),1), Celui qui n'a besoin de rien (ἀνενδεῆς), puisqu'il donne tout (I,10,1), Celui qui connaît d'avance tout ce que feront les hommes et qui a décrété de rendre à chacun selon ses œuvres (I,44,11; II,9,1).

L'apologiste n'en reste pas moins fortement tributaire des notions et du vocabulaire philosophiques de son temps, quand il s'efforce de présenter à ses interlocuteurs païens les données essentielles de la foi chrétienne en

---

(1923), J. Lebreton (1928), G. Bardy (1925), B. Reinhold (1961), L.W. Barnard (1967), E.F. Osborn (1973), A. Wartelle (1987).

6 Irénée (A.H. IV,6,2) et Eusèbe (H.E. IV,18,9), rapportent un fragment du *Syntagma* de Justin, contre Marcion, très significatif, puisqu'il est censé avoir dit: "Je n'aurais pas cru le Seigneur lui-même, s'il avait annoncé un autre Dieu que notre Créateur, (notre Auteur et notre Nourricier ...)".

7 "A partir de Justin, l'affirmation de la création, l'affirmation du Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils contiennent, créateur de l'homme, distinct ontologiquement du monde créé, est un thème commun de la prédication, de l'apologétique et de la polémique chez les Pères. Cette affirmation vise d'une manière générale le paganisme, qui divinisait le monde, les astres, les forces naturelles, et même les hommes et les animaux. Elle vise plus particulièrement les philosophies grecques, celle de Platon et celle des Stoïciens notamment. Elle vise aussi les systèmes gnostiques dualistes qui nient que l'Absolu soit unique, en posant deux principes", C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Paris 1961, p.95s.

8 Parmi les nombreuses études consacrées à la théologie de Justin, on notera dans la Bibliographie générale celles de Bellini (1962), Bender (1983), Daniélou (1961), Lebreton (1928), May (1978), Noce (1979), Norris (1966), Palazzini (1945), Pannenberg (1959, Prestige (1936), Simonetti (1986), Windisch (1906), Wolfson (1956).

Dieu le Père et Créateur de l'univers[9]. C'est ainsi qu'il désigne Dieu comme le Père (II,6,5; 7,5), le Père de toutes choses (πατὴρ πάντων: I,20,2; 45,1; 65,2; 67,1; II,6,3) – πατὴρ τῶν ὁλῶν: I,44,1; 61,3; 63,11.14.15; 65,3; une cinquantaine d'occurrences dans le Dialogue), le Père et créateur (δημιουργός: I,8,2,; 13,2; 20,5; 26,5; 58,1; 63,11; II,10,6), Père et maître (δεσπότης: I,12,9; 14,3; 32,10; 36,2; 44,1; 46,5; 61,3.10), Créateur (ποιητής: I,26,5; II,4,3; 5,2; 6,1; κτιστής: II,6,2-3; γεννήτωρ: I,13,4; 22,2). Nombre de ces appellations sont communes aux écoles philosophiques des deux premiers siècles de notre ère, qui reconnaissent généralement la paternité universelle de Dieu, professent un monothéisme de principe, parfaitement compatible avec celui des Juifs et des chrétiens, et soulignent à l'envi l'absolue transcendance de la divinité[10].

Justin épouse ce mouvement et, pour rendre sensible la transcendance du Dieu unique, accumule les épithètes classiques de la théologie apophatique: Dieu est immuable (ἄτρεπτος: I,13,4; II,7,9) et impassible (ἀπαθής: I,25,2)[11]; il est inexprimable (ἄρρητος: I,9,3; II,12,4) et n'a pas de nom (ἀνωνόμαστος: I,63,1)[12]. Pour exprimer l'éternité de Dieu, l'apologiste emploie l'adjectif ἀγέννητος: inengendré (I,14,1-2; 25,3; 49,5; 53,2; II,6,1; 12,4; 13,4), qu'il ne semble pas avoir toujours nettement distingué du terme: ἀγένητος: qui n'a pas de commencement[13]. Justin tient à souligner que Dieu est infiniment au-delà de tous les raisonnements humains et que tout ce que nous croyons

---

9 C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p.157-195; N. Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.42s.; L.W. Barnard, Justin Martyr, p.27-38; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.17-28; E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.123-139; Osborn, op.cit., p.19, observe que les titres: "Père et Créateur de toutes choses" ne découlent pas de l'Ecriture, bien que Justin les associe souvent à des citations bibliques "... ils proviennent de Platon qui, dans la République (506e), parle de la forme du Bien comme "Père" et, dans le Timée (28c), décrit le Créateur comme ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ πάντος ... Après Platon le concept de la paternité divine peut être retracé, de Posidonius aux médio-platoniciens, Philon, Numénius et aux écrits hermétiques"; cf. G. May, Schöpfung aus dem Nichts, p.124.

10 Cette affirmation de Justin vise notamment la conception stoïcienne d'un Dieu immanent, héritière d'Héraclite; cf. Goodenough, p.124s.; Barnard, p.79; Osborn, p.?s. Voir Apol. II,7; Dial. 127.

11 Goodenough, p.138; I. Escribano Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis, HDG I,2a, p.20.

12 Apol. II,6,1 et I,61,11. Osborn p.25s., souligne la parfaite concordance de vues de Justin et du médio-platonicien Albinus (cf. Didaskalikos VI,10-11, à ce propos); Goodenough, p.131s., songeait plutôt à une dépendance de Philon; cf. De Mutat. Nom. 13s.; De Abrah. 51; De Somniis I,230, etc. Voir cependant les remarques de Barnard, p.35s.

13 J. Lebreton, Ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle, dans: Histoire du dogme de la Trinité, II, Paris 1938, p.635-647; cf. Osborn, p.22; O. Bourgeois, op.cit., p.95-100.

savoir de lui est inadéquat dans l'expression que nous en donnons[14]. "Les termes Père, Dieu, Créateur, Maître, Seigneur, ne sont pas des noms mais des désignations motivées par ses bienfaits et ses actions" (II,6,1-2)[15].

Justin s'inscrit ainsi dans la tradition biblique, qui exalte les hauts-faits de Dieu (*magnalia Dei*: Ps. 71(70),19) et, par ce moyen, fait reconnaître les attributs divins: sa toute-puissance (παντοκράτωρ: Dial. 22,4; 38,2 ...), sa vérité (I,6,1), sa justice (I,6,1; II,9,1; 12,6), sa sagesse (I,6,1), son omniscience (I,12,1; 13,2; 15,5; 33,2; 44,11; II,12,6), son absolue liberté (I,19,5). "Seuls trouvent grâce devant lui ceux qui s'efforcent d'imiter ses perfections, sagesse, justice, amour des hommes, bref tout ce qui appartient en propre à Dieu" (I,10,1)[16].

"La transcendance consiste pour Justin non point en ce que Dieu le Père n'exerce pas d'action dans le monde, mais en ce qu'il ne se révèle pas directement aux hommes"[17]. S'il habite au plus haut des cieux (Dial. 56,1; 60,2; 127,5; 129,1), le Très-Haut ne reste pas indifférent aux choses humaines, mais il témoigne aux hommes sa sollicitude de mainte manière[18]. C'est pour l'homme que Dieu a créé l'univers (I,10,2; II,4,2); c'est par sa grâce que nous obtenons le salut (II,13,4); il est le témoin attentif de nos pensées et de nos actions (I,12,3; 28,3; II,12,4-6) et, si nous menons une vie digne de lui (I,10,2-3; 21,6; 37,5; II,4,2; 7,1; 9,2), il nous accordera de régner avec lui, devenus incorruptibles et impassibles (I,10,2).

Dans les premiers chapitres du Dialogue avec Tryphon, Justin définit l'être et l'activité de Dieu en un langage philosophique, dont les sources immédiates ne sont pas toujours faciles à discerner[19]; dans l'Apologie, l'ac-

---

14 Goodenough, p.130s.; G. Detlev–G. Müller, Art. Gottesnamen, RAC XI, 1246-1254; J.C. McLelland, God the Anonymous, p.8-21.

15 Barnard, p.83, observe que deux conceptions de la Déité existaient dans l'esprit de Justin: d'une part l'idée biblique et chrétienne de Dieu comme Créateur vivant et Père compatissant qui en Christ s'était approché des hommes et qui se préoccupe du bonheur de chacun. Mais Justin a conservé aussi l'idée du Moyen Platonisme sur Dieu inconnaissable et transcendant, infiniment loin du monde et sans attache avec lui; cf. Goodenough, p. 126s., sur "le lieu" de Dieu.

16 Voir le commentaire par A. Heitmann, *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes in der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, p.1-66; cf. A. Marmorstein, Die Nachahmung Gottes in der Agada. Jüdische Studien (Festschrift J. Wohlgemut), p.144-159; M. Buber, *Imitatio Dei*, Mamre 1946, p.32-43.

17 A. Puech, Les apologistes grecs, p.101.

18 R. Joly, Christianisme et philosophie, p.22, observe à ce propos que la conception d'une providence individuelle chère à Justin, n'est pas propre au christianisme; on la retrouve non seulement dans le Judaïsme, mais aussi chez Platon, Leg. X,899d-905c, Plutarque, Epictète, etc.

19 Il n'est pas possible de présenter ici les résultats des travaux consacrés à ces chapitres; les plus marquants en ce domaine ont été l'œuvre de Schmid (1951),

cent est mis sur la création et la providence. L'apologiste combat résolument toutes les tentatives, gnostiques ou autres, visant à dissocier le Démiurge créateur et le Dieu transcendant (I,10,3; 20,5; Dial. 11,1). S'il proclame l'origine divine de l'univers et le caractère positif de la création[20], Justin ne semble guère se préoccuper de la manière dont l'univers est venu à l'existence, bien que cette question ait été très débattue de son temps[21]. Il lui suffit d'affirmer que Dieu a créé toutes choses à partir d'une matière informe (I,10,2; 20,4; 67,7; Dial. 5,2) et de relever les concordances entre Moïse et Platon en ce domaine (I,59,1-5)[22]. Mais il ne paraît pas s'être interrogé sur l'origine de la matière ni avoir voulu aborder directement la question de la création *ex nihilo*[23].

2. Le Logos et l'Esprit

S'il était relativement facile à l'apologiste romain de présenter à ses interlocuteurs païens la théologie du Dieu "inengendré et ineffable" (II,13,4), dans la mesure où l'existence d'un Dieu unique, Père et Créateur de l'univers, était admise par l'ensemble des écoles philosophiques du temps, il n'en allait pas de même pour la christologie: comment justifier la foi des chrétiens en Jésus, le Christ, le Fils de Dieu fait chair, et le culte qu'ils lui rendaient "tamquam Deo"[24], sans encourir de la part du Juifs le reproche de dithéisme, sans évoquer non plus les analogies fâcheuses de la mythologie[25]? Il est généralement admis que Justin a réalisé une œuvre de pionnier en ce domaine: il fut, en effet, le premier des apologistes grecs qui,

---

Andresen (1952), Waszink (1955, 1965), Gregorelli (1964), Grant (1967), Hyldahl (1966), van Winden (1971), Joly (1973), May (1978).

20 Apol. I,10,2; II,4,2.

21 Les opinions des philosophes païens, contemporains de Justin, sur la création du monde (cf. Platon, Timée 29ac et 41ab) sont utilement rappelées par R. Joly, Christianisme et philosophie, p.56s.; cf. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p.163s.

22 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.46-51, marque les limites de la doctrine de Justin en ce domaine; cf. Goodenough, p.211s.; G. May, Schöpfung aus dem Nichts, p.123-140.

23 G. May, art.cit., p.126; puisqu'il affirme que Dieu seul est ἀγέννητος, H.A. Wolfson, Plato's Pre-existent Matter in Patristic Philosophy, dans: Studies in the History of Philosophy and Religion I, Cambridge/Mass. 1973, p.173s., et E.F. Osborn, Justin Martyr, p.46s., pensent que Justin devait logiquement enseigner le caractère créé de la matière. Sur ce point, Tatien, Cohortatio ad Graecos 5, Théophile d'Antioche, Ad Autolycum II,10, et Irénée, A.H. I,4, représentent une avancée incontestable par rapport à la doctrine explicite de Justin.

24 Pline le Jeune, ep. X,96.

25 Apol. I,21,1-5; 22,1-6.

en faisant appel à la notion du Logos[26], commune à la philosophie contemporaine et à la tradition paléochrétienne[27], entreprit d'expliquer au monde païen la nature divine de Jésus-Christ et de marquer la place de la doctrine chrétienne par rapport à la culture hellénistique[28]. Entreprise d'autant plus remarquable que, simultanément, à l'intention du monothéisme juif et judéo-chrétien, il s'employait à prouver, à partir de l'Ecriture[29], qu'"il y a un autre Dieu et Seigneur au-dessous du Créateur de toutes choses; il est aussi appelé ange (ἄγγελος), parce qu'il annonce aux hommes ce que veut leur annoncer le Créateur de toutes choses" (Dial. 56,4)[30].

Loin de dissocier théo-logie et christologie, Justin rappelle à plusieurs reprises que les chrétiens vénèrent non seulement le Dieu Créateur, mais aussi, en deuxième lieu, son Fils, Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate[31] et, au troisième rang, l'Esprit prophétique[32]. Si cette profession de foi commande la doctrine christologique et trinitaire de Justin, l'apologiste s'applique à guider l'esprit de ses lecteurs vers ces vérités, à partir de leurs propres certitudes et de leurs aspirations. Puisqu'il cherche à convaincre le pieux empereur et le César philosophe de l'innocence des chrétiens, il présente d'emblée leur doctrine comme une philosophie, une école de sagesse et de vérité, dont le Christ est le Maître (διδάσκαλος: Apol. I,4,7), et fait de cette notion la clé de voûte de toute la première section de l'apologie[33]. Le

---

26 Bibliographie du sujet dans E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.295-320; N. Hyldahl, Philosophie und Christentum, p.301-308; L.W. Barnard, Justin Martyr, p.180-183; v.s. chapitre VI, note 2.

27 Voir plus particulièrement H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, Quaestiones disputatae 87, Freiburg i.Br. 1979, 33-62 (Bibliographie); M. Theobald, Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium, Quaestiones disputatae 138, 1992, 41-87; P. Hofrichter, Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Christologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption, *ibid.*, 187-217.

28 Justin s'inscrit dans la perspective de Hebr. 1,1-3: lorsqu'il affirme que, de tout temps Dieu a parlé aux hommes et leur a donné la possibilité de trouver le salut, mais il élargit cette perspective judéo-chrétienne de l'Epître aux Hébreux, d'une part en intégrant au dessein salvifique de Dieu toute la culture hellénistique, d'autre part, en précisant que le Fils de Dieu est aussi son Logos, qui est devenu homme, fait chair, en Jésus le Christ, notre Sauveur; cf. B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, 434-448.

29 Voir les remarques de H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.295s.

30 Cf. J. Barbel, *Christos angelos*, p.50-63.

31 Apol. I,13,3; cf. 61,13; II,6,6.

32 Apol. I,6,2; 13,3; ces formules sont à distinguer de celles, apparemment d'origine liturgique, où il est question de l'Esprit-Saint: Apol. I,61,3; 65,3; 67,2.

33 L'exposé de la doctrine chrétienne (Apol. I,13-60) comprend deux volets: le premier présente le Christ didascale et ses enseignements (I,14-20); le second

Dieu des chrétiens est leur Maître; ses enseignements fondent leur loyalisme, leur vie moralement irréprochable, leur courage devant la mort (Apol. I,13-20).

Cependant, dès cette première section, dont la visée protreptique est évidente, Justin multiplie les désignations et les titres de nature à préciser les traits du Christ didascale; les uns ne feront qu'une brève apparition, d'autres reviendront et se préciseront tout au long de l'Apologie, voire dans le Dialogue.

Celui qui est venu d'auprès du Dieu Créateur donner aux hommes cet enseignement salutaire, c'est le Fils même de Dieu (Apol. I,6,2). Il est son ange (ἄγγελος: Apol. I,63,5; cf. I,6,2), son messager (ἀπόστολος: Apol. I,12,9; cf. I,63,5) à l'instar d'Hermès, fils de Zeus, "verbe interprète (λόγος ἑρμηνευτικός) et maître en toutes choses" (πάντων διδάσκαλον: Apol. I,21,1; cf. 22,2)[34]. Mais il est aussi puissance de Dieu (Apol. I,14,5; cf. II,10,8), "le Logos, dont nous savons qu'il est, après le Dieu qui l'a engendré, le prince le plus royal et le plus juste" (Apol. I,12,7)[35].

Peu à peu, on le voit, Justin centre son exposé christologique sur deux notions fondamentales: le Christ Jésus notre Sauveur est le Fils de Dieu[36]; il est aussi son Verbe, sa Parole (*Logos*). Ces deux notions sont parfaitement interchangeables. Par un jeu subtil d'équations, toujours renouvelées, où les termes Christ, Fils de Dieu, Logos, Premier-né Puissance de Dieu, per-

(I,21-60) précise que Jésus-Christ, le didascale des chrétiens, est le Logos, le Fils Premier-né de Dieu, engendré sans union charnelle, crucifié, mort, ressuscité et monté au ciel (I,21,1; v.s. chapitre IV, p.

34 L'image du Christ "ange de Yahvé (mal'ak YHWH)" est d'origine judéo-chrétienne; la christologie qu'elle a générée a été amplement étudiée, notamment par W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum, Basel 1942; J. Barbel (1941), J. Daniélou (1957); du même, Théologie du Judéo-christianisme, p.169-192; cf. A. Grillmeier, Jésus der Christus im Glauben der Kirche, I, p.150-158. – Elle est assez voisine de celle du messager, employée par Hebr. 1,3, pour le Christ; cf. I.P. Miranda, Der Vater, der mich gesandt hat, Bern 1972; I.A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, Tübingen, 1977. – P. Stockmeier, art. Hermès, RAC XIV, 777, observe que déjà Platon avait personnifié le principe spirituel de l'univers et comparé le Logos à Hermès (Phaedr. 264c; Crat. 407e); voir aussi Clément d'Alexandrie, Strom VI,132,1; Hippolyte, Elenchos, IV,48,2.

35 Voir L.A. Rood, Le Christ comme *Dynamis Theou*, Rech. bibl. 5, 1960, 93-108; E. Fascher, art. *Dynamis*, RAC IV, 415-558; notamment 443-447, pour Justin; 447-448, pour Tatien. – En Dial. 36, Justin commente le Ps. 24 (23), et prouve que le Seigneur des puissances n'est pas Salomon, mais le Christ, le roi de gloire, devant lequel s'inclinent les princes (*archontes*) établis par Dieu dans les cieux; cf. Apol. I,51,7.

36 Voir S. Sabugal, El título Christos en los padres apostólicos y apologistas griegos, p.407-423; A. Grillmeier, Jesus der Chrisus im Glauben der Kirche I, 68-72; 202-207; J. Liébaert, Christologie, in: HDG III,1a (1965), 27-29; D. Bourgeois, *op.cit.*, p.101-105.

mutent, assument alternativement les fonctions grammaticales de sujet, d'apposition ou de prédicat, l'apologiste laisse entendre qu'il distingue au sein du Dieu vivant "son Fils, le seul qui soit appelé Fils au sens propre du terme, le Logos existant avec lui et engendré (par lui) avant les créatures" (Apol. II,6,3). Quelques passages sont significatifs à cet égard: I,21,1; 22,2; 23,2; 32,10; 46,2; 63,4.10.14.15; II,6,3 enfin, qui ramasse en une synthèse expressive les données éparses. Un autre fait mérite d'être souligné: la notion de Logos, qui apparaît la première, dès Apol. I,5,4, pour désigner le Christ, est aussi celle qui couronne la démonstration de la thèse, consacrée à la supériorité de la doctrine chrétienne sur toutes les philosophies profanes[37]. Cette démonstration effectuée (Apol. II,10-12), juste avant d'exprimer sa requête (Apol. II,14), Justin reprend la formule d'Apol. I,6,2, par laquelle il avait indiqué l'objet du culte chrétien, mais il la focalise cette fois sur le Logos: "... après Dieu, nous adorons et nous aimons le Logos né du Dieu inengendré et ineffable puisqu'aussi bien, il est devenu homme pour nous, au point de prendre part à nos misères, pour nous en guérir" (Apol. II,13,4).

Premier-né de Dieu (πρῶτον γέννημα: Apol. I,21,1; πρωτότοκος: I,23,2; 33,6; 46,2; 53,2; 63,15), le Logos est le Fils de Dieu en un sens tout particulier (ἰδιῶς: I,21,1), au sens fort du terme (κυριῶς: I,23,2), car il est aussi le seul détenteur de cette filiation divine[38]. Cette prérogative le différencie de manière éminente non seulement de celle que tous les hommes partagent au plan naturel[39], mais aussi de toutes les filiations prodigieuses attribuées aux fils de Zeus par la mythologie[40]. Premier-né de toute création, le Christ est devenu, en un nouveau sens, le chef d'une autre race, de celle qui a été régénérée par lui, par l'eau, la foi et le bois, qui contenait le mystère de la Croix (Dial. 138,2)[41].

"Etant Logos et premier-né de Dieu, le fils est Dieu également" (Apol. I,63,15), tout en demeurant une entité distincte[42]. Il est déjà avec le Père

---

37 Voir plus haut, chapitre IV, p.34 et 39.

38 En Dial. 62,4 Justin distingue nettement entre le γέννημα (le rejeton, la progéniture du Père et les ποιήματα (les créatures); cf. D. 129,4. Cette différence fonde aussi la priorité du Logos sur toutes les créatures (Apol. II,6,3; Dial. 62,4; 61,1, où Justin accumule les titres donnés au Christ; cf. Dial. 88,8; 103,6 et les commentaires d'E.F. Osborn, Justin Martyr, p.35; et D. Bourgeois, op.cit., p.106-116.

39 Voir plus haut, chapitre VIII, note 45.

40 Apol. I,21,2; 22,2-5.

41 L'allusion à Col. 1,15 est évidente; cf. Dial. 84,2; 85,2; 100,2; 125,3; voir T.W. Buckley, The Phrase "Firstborn of Every Creature" (Col. 1,15) in the Light of Its Jewish and Hellenistic Backround, 1961; A. Hockel, Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1.15, Christus der Erstgeborene, Düsseldorf 1965; A. Salas, Primogenitus omnis creaturae (Col. 1,15b), Estudios Bíblicos 28, 1969, 33-59.

42 Goodenough, p.155-159; Barnard, p.89s.; Osborn, p.32s.

lorsque, au commencement, par lui le Père créa et ordonna l'univers (Apol. II,6,3)[43]. Justin ne se pose pas expressément la question de la génération éternelle du Fils, il lui suffit de dire qu'il détient une position absolument unique, du fait qu'il est "engendré, non pas créé" (Apol. I,21,1; 63,15)[44]. Justin ne s'interroge pas non plus expressément sur une possible hiérarchie au sein de la divinité, mais force est de reconnaître que son insistance sur la transcendance du Père "inengendré et ineffable" a pour conséquence de marquer une certaine infériorité du Logos. Plusieurs passages de l'Apologie sont nettement orientés en ce sens; ils ont valu à Justin le reproche de tendances subordinatianistes[45]. Certes, lorsqu'il déclare que le Logos est honoré en second lieu (Apol. I,13,3-4; cf. 60,7; II,13,4), cette affirmation se rapporte à la place tenue par le Verbe incarné dans la liturgie, et non pas à celle qu'il occupe comme personne au sein de la divinité[46]. Il est vrai aussi que l'expression: il est la première puissance après le Père (Apol. I,32,10) indique une préséance logique plutôt que l'absolue subordination du Fils au Père. Mais d'autres formules peuvent difficilement s'interpréter d'une manière satisfaisante au regard de la théologie de Nicée: par exemple Apol. I,12,7; 63,10 et 16, rapprochés de Dial. 127,4 et 128,4 (sans parler des passsages du Dialogue, nettement teintés de subordinatianisme, comme Dial. 56,4; 61,1), dans la mesure où toute initiative au sein de la divinité est attribuée au Père et Créateur de toutes choses[47]. En définitive, si Justin évite le dithéisme, il n'en reste pas moins que son argumentation monothéiste se fonde non point sur l'unité de la nature divine, mais sur la soumission parfaite du Fils au Père; lors même qu'il affirme l'égalité du Logos et du Père, Justin semble ne l'établir que sur la volonté de celui-ci (Dial. 61,1), ce qui équivaut à dire que le Logos n'est jamais une cause, mais seulement et toujours un moyen[48].

---

43 Pour le commentaire de ce passage très controversé, voir Blunt, p.xxiv-xxvi; A. Puech, Les apologistes grecs du II^{e} siècle de notre ère, p.112s.; J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité II, p.449s.

44 J.N.D. Kelly, Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise, p.105-108.

45 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, p.228, ajoute que la tendance subordinatianiste se trouve amplifiée du fait que la génération du Logos est étroitement liée à la création de l'univers, ainsi qu'à la création et à la rédemption de l'homme, cf. J. Liébaert, Christologie, p.28; P. Hofrichter, Logoslehre und Gottesbild, p.196; H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers I, p.177-198; W. Marcus, Der Subordinatianismus als historisches Phänomen, p.127s.; F. Courth, Trinität in der Schrift und Patristik, HDG II,1a, p.45s.

46 G. Bardy, art. Justin, col.2260s.

47 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.99-100.

48 Il est remarquable que le processus de l'Incarnation soit toujours indiqué par le verbe au passif dans l'Apologie: I,21,1; 22,5; 23,2; 46,5; 63,16; 66,2; on notera le glissement opéré, de l'Apologie au Dialogue, en comparant Apol. I,50,1 et 63,10,

De fait, depuis l'origine, le Logos, "engendré du Père par sa Puissance et sa Volonté" (Dial. 128,4), a reçu pour mission d'être médiateur entre Dieu et le monde créé, et de révéler le Père aux enfants des hommes. C'est par lui que Dieu a créé et ordonné l'univers (Apol. II,6,3); c'est par lui qu'il a voulu se manifester aux patriarches de l'Ancien Testament (I,63); c'est par lui, enfin, que, de tout temps, les hommes ont pu s'approcher de la vérité (Apol. I,5,4; II,10; 13).

Justin découvre la signification cosmique du Logos, non seulement dans l'acte de la création, mais dans sa fonction permanente de médiateur. C'est dans la croix, mystérieusement présente dans tout l'univers (Apol. I,60,5-7; cf. Platon, Timée 36bc), mais aussi dans la structure physique de l'homme et jusque dans les objets façonnés par sa main (Apol. I,55,2-7: le navire, la charrue, les enseignes militaires ...) que se manifeste symboliquement la puissance universelle du Logos: qu'il s'agisse donc de la création, de l'incarnation ou de l'eschatologie, à travers l'œuvre du Logos, se déploie, depuis toujours, la volonté salvifique du Père (Dial. 75,4)[49].

Dans le peuple juif, le Logos a réalisé sa mission de manifester et de révéler le Dieu transcendant[50] non seulement à travers les théophanies, que d'aucuns attribuent au Père de l'univers (Apol. I,63,14), mais aussi en inspirant les prophètes (Apol. I,36,1-3). Justin rapporte l'activité prophétique au Logos (Apol. I,12,9; II,10,8), qu'il ne distingue pas toujours nettement de l'Esprit Saint (Apol. I,36,1; Dial. 7,1). La vérité divine des Ecritures éclate dans la manière dont elles ont annoncé la venue du Christ, en précisant à l'avance jusqu'aux détails les plus infimes de son existence terrestre (Apol. I,12,10; 30; 53,1-3).

Le Logos divin a déployé en outre une activité universelle dont tous les hommes ont bénéficié depuis l'origine, et tout spécialement les sages et les justes chez les Grecs[51]. Pour décrire cette activité du Logos et préciser la

---

à Dial. 45,4; 48,3; 50,1; 63,1; 88,4. Voir cependant Apol. I,46,5 et 33,6, et le commentaire d'E.R. Goodenough, op.cit., p.236-238.

49 H. Rahner, *Antenna crucis* III, ZKTh 75, 1953, 129-173; J. Daniélou, La charrue, symbole de la croix, RSR 42, 1954, 193-203; du même, Message évangélique et culture hellénistique, p.154-156; commentaire des textes illustrant la puissance du Logos: A.E. Rodriguez, La dynamis de Dios en S. Justino.

50 Voir G. Aeby, Les missions divines de saint Justin à Origène, p.6-15; Goodenough, p.142-147; Barnard, p.89s.; Osborn, p.41s.; P. Hofrichter, Logos und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern, p.187-193; B. Kominiak, The theophanies of he Old Testament in the writings of St. Justin; A. Hanson, Theophanies in the Old Testament and the second person of the Trinity, p.67-73; D. Bourgeois, op.cit., p.118s.

51 H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.16s.; du même, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.294s.; J.H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, p.380-390; R. Holte, Logos Spermatikos, Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's

relation qui unit la révélation chrétienne et les autres approches de la vérité, Justin a fait appel à la notion du Logos spermatikos, dont l'origine et la signification ont suscité bien des discussions[52]. L'apologiste romain affirme que la semence du Logos est implantée en tout homme (II,8,1; cf. I,5,4); elle y opère comme principe d'une connaissance véridique et d'une vie vertueuse[53]. De ce fait, avant même la venue du Christ, philosophes et législateurs ont pu s'approcher de la vérité et de la justice dans la mesure où, participant au divin Logos séminal[54], ils ont vu ce qui lui était apparenté (Apol. II,13,3). Tout ce qu'ils ont dit et découvert d'excellent, c'est difficilement qu'ils l'ont élaboré, par leur recherche et leur contemplation, à la mesure de la portion du Logos (qu'ils ont reçue) (Apol. II,10,2). Mais parce qu'ils n'ont pas connu l'intégralité du Logos, qui est le Christ, ils ont exprimé souvent des opinions contradictoires (Apol. II,10,3)[55].

Justin oppose à la compréhension ardue, fragmentaire et confuse de la vérité, obtenue par les sages païens, la connaissance (γνῶσις) complète et parfaite, accordée aux chrétiens par le Logos incarné en Jésus-Christ (Apol. II,8,3; 13,3; cf. I,5,3; 10,6; 44,9-10; 46,3). Désormais, en Christ, les croyants possèdent l'intelligence spirituelle et la connaissance irréfutable (Apol. II,13,4), puisqu'ils possèdent en lui l'intégralité du Logos, devenu pleinement homme, corps, raison (*logos*) et âme (Apol. II,10,1)[56].

Apologies, p.109-168, dont les vues sont précisées par R.C. Lilla, Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism, p.22s.

52 Les auteurs ont fait ressortir tantôt les influences platoniciennes, tantôt celles du stoïcisme, de Philon ou du moyen-platonisme, notamment C. Andresen, Logos und Nomos, p.312-344; du même, Justin und der mittlere Platonismus, p.157-196; cf. Barnard, p.96s.; Osborn, p.140s.; D. Bourgeois, op.cit., p.146-158.

53 Justin reprend, à cet effet, la doctrine stoïcienne de la πρόληψις et des notions communes (κοιναὶ ou φυσικαὶ ἔννοιαι); au nombre des notions implantées dans l'esprit humain, il compte celle de Dieu (Apol. II,6,3), la connaissance du bien et du mal (II,14,2), celle du vice et de la vertu (II,7,6). Il peut ainsi, comme l'Apôtre (Rom. 1,18s.) souligner la responsabilité de l'homme dans le domaine moral et la justice de la rétribution divine; cf. R. Holte, art. cit., p.139s.

54 A.Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, p.204s., souligne le sens actif de l'expression: en Apol. II,8; 10; 13, le Logos est représenté dans l'acte de semer les doctrines, que reçoivent les philosophes, pour les élaborer. Justin reprend aussi l'interprétation donnée par Philon de Gen. 1,26-27, qui fait de la raison humaine une copie ou image du Logos divin, ainsi que la doctrine platonicienne, qui voit en l'esprit (νοῦς) humain un fragment divin.

55 A.J. Droge, Justin and the Restoration of Philosophy, p.303-319; du même, Homer or Moses. Early Christian Interpretation of the History of Culture, Tübingen 1989; R.M. Grant, The Letter and the Spirit, p.18-30; B. Studer, Der apologetische Ansatz, p.441s.; F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II,1a), p.44s.

56 Il n'y pas lieu de subodorer ici de l'apollinarisme avant la lettre; cf. A.F.W. Blunt, The Apologies, p.120s.; L.W. Barnard, op.cit., p.119s.; A. Grillmeier, op.cit., p.208s.

L'Incarnation n'est donc que le dernier maillon d'une chaîne d'événements, dans lesquels le Logos s'est manifesté pour révéler le Dieu unique, Créateur et Père de l'univers[57]; elle constitue le point culminant de l'οἰκονομία divine[58], la révélation ultime et définitive de l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, crucifié sous Ponce-Pilate[59]. C'est par la volonté de Dieu (Apol. I,23,2; 46,5; 63,10; II,6,5) que le Logos est devenu chair en Jésus-Christ (II,10). Sa naissance humaine fut miraculeuse (Apol. I,32,11; 33,4; 46,5)[60], mais sa vie tout entière atteste la réalité de sa condition d'homme: il a connu les infirmités de l'enfance, la souffrance et la mort (Apol. I,31,7)[61].

A la différence de Tatien et d'autres apologistes grecs du II^e^ siècle, qui se contentent d'affirmer l'identité entre Jésus et le Logos incarné, Justin insiste sur la réalité de l'incarnation en Jésus, le Christ[62]. Dans le Dialogue avec Tryphon, il relève nombre de détails qui prouvent la véritable humanité de

---

57 Dans l'Apologie, Justin ne fait qu'une brève allusion aux théophanies, qui constituent l'objet d'un débat de fond dans le Dialogue (Dial. 56-60). Il s'en prend aux Juifs qui enseignent que c'est le Dieu qu'on ne peut nommer qui a parlé à Moïse (Apol. I,63,1), alors que, pour l'apologiste romain, ce ne peut être que le Fils de Dieu, le Logos, qui est aussi son messager (ἄγγελος) et son envoyé (ἀπόστολος): Apol. I,63,5. P. Hofrichter, Logoslehre und Gottesbild, p.193, observe que le reproche fait par Justin à ses adversaires: "qu'ils n'ont pas connu ce qu'est le Père ni ce qu'est le Fils" (Apol. I,63,3) rappelle le modalisme de Noët; voir aussi E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.142s.; J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.151s., qui donnent les passages parallèles de Philon.

58 Si le terme οἰκονομία ne figure pas dans l'Apologie, l'idée d'un dessein divin se déployant à travers toute l'histoire de l'humanité y est centrale; cf. C. Andresen, Logos und Nomos, p.312-314; D. Bourgeois, op.cit., p.156s. Par le Logos, Puissance de Dieu, un nouveau Nomos a été établi pour l'humanité, cf. Apol. I,14,1. Voir E.F. Osborn, Justin Martyr, p.40; O. Lillge, Das patristische Wort οἰκονομία. Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes (Diss.Theol. Erlangen 1955); M. Widmann, Der Begriff οἰκονομία im Werk Irenäus und seine Vorgeschichte (Diss. Theol. Tübingen 1956).

59 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.63.

60 Voir le commentaire d'Apol. I,33, par W. Rordorf, "... *Qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine*", p.549: "Justin voit justement que l'on pourrait avoir l'impression, sur la base de Lc. 1,35 que le Saint-Esprit lui-même s'est incarné en Marie. C'est pourquoi il lance son avertissement: il faut évidemment comprendre que le Logos s'est incarné, et qu'il peut être considéré comme "Esprit" et "Puissance de Dieu", si l'on s'en tient au texte de Lc. 1,35. Mais le Saint-Esprit, en tant que troisième personne de la Trinité, n'a que contribué à l'Incarnation".

61 Voir le commentaire par E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.325s.

62 J. Liébaert, Christologie, p.28, souligne que, contre les Juifs, les Gnostiques et Marcion, Justin a été amené à insister sur la réalité de l'Incarnation du Logos, qui a pris forme (= mode d'être) humaine (Apol. I,5,4), en devenant chair (Dial. 45,4; 84,2), corps (Dial. 70,4), de la Vierge; c'est ainsi qu'il est devenu passible (παθητός) (Apol. I,52,3; Dial. 64,7; 70,4; cf. 48,3: ὁμοιοπαθής).

Jésus: (Dial. 88,2; 103,8), mais dès l'Apologie il met en relief le récit de la Passion et le mystère de la Croix. Il cite longuement la prophétie d'Isaïe sur le Serviteur souffrant (Apol. I,50-51), évoque la vertu salvatrice de la Croix (Apol. I,55,2) et sa présence mystérieuse dans le cosmos (Apol. I,55,2-7) et dans le Timée de Platon (Apol. I,60,5).

S'il n'offre pas d'exposé systématique sur l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, Justin énonce clairement les motifs et les fruits de l'Incarnation. Les uns et les autres sont indiqués dans le nom même de Jésus; ce nom signifie, en effet, "homme et sauveur". "Car il est devenu homme selon la volonté du Père, enfanté pour le salut des croyants et la ruine des démons" (Apol. II,6,5; cf. I,32,7; 63,10.16; 66,2); "... il nous a enseigné cette doctrine en vue du renouvellement et de la restauration du genre humain" (Apol. I,23,2); "... c'est de la part du seul Dieu, de celui que a fait ce monde et nous a modélés, qui contient et dirige toutes choses, qu'est venu vers nous le Fils unique, récapitulant en lui-même l'ouvrage par lui modelé."[63].

Si le Logos est venu pour révéler le Dieu ineffable (Apol. I,63,5; II,12,4), par son enseignement (Apol. I,6,2; 14-19; 23,2; 63,5; II,10,8), Justin ne s'arrête pas à une christologie de type exemplariste[64]. Certes, à ses yeux l'œuvre du Christ consiste essentiellement en ce qu'il est venu apporter aux hommes la lumière et la connaissance, mais ce n'est pas là le seul aspect de sa pensée. Plus que tout autre apologiste du II^{e} siècle, Justin professe que le Christ nous sauve par sa mort en croix et sa résurrection. C'est par son sang qu'il purifie les croyants (Apol. I,32,7; Dial. 13,1; 24,1; 40,1; 54,1; 111,3-4). A cause de nos péchés, il a accepté le mépris et la souffrance (Apol. I,50,9; 63,16; Dial. 103,8). Il a voulu prendre part à nos misères, afin de nous en guérir (Apol. II,13,4; cf. Dial. 86,6; 137,1). Il a été offert en sacrifice (Dial. 40,4) et a obtenu pour tous les hommes le pardon de leurs péchés (Dial. 88,4; 117,3), sauvés, lavés, régénérés, rachetés et guéris par le sang du Sauveur (Dial. 43,3; 54,1; 74,3; 86,6; 134,5). Dans le Dialogue, Justin commente longuement les types de la Passion[65]: le bouc émissaire, l'agneau pascal, le serpent d'airain, l'étoffe rouge qui sauva la maison de Rahab (Dial. 40,4; 74,3; 91,4; 111,3) et met en évidence le caractère expiatoire de la mort du Sauveur (Dial. 13,1s.; 89,2; 95,2)[66]. Victorieux des

---

63 Irénée, A.H. IV,6,2, donne cette citation du traité de Justin contre Marcion, malheureusement perdu.

64 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.123s.

65 J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.193s.

66 J. Rivière, art. Rédemption, DTC XIII, 1935; P. Smulders, Dogmengeschichtliche und Lehramtliche Entfaltung der Christologie, in: Mysterium Salutis III,1, Einsiedeln 1970, p.405s.; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, p.63.

forces du mal, de la mort et des démons (Apol. I,63,16; II,6,5; Dial. 41,1), le Christ règne désormais sur le monde "et, à cause de ce qui a été proclamé en son nom par les apôtres parmi toutes les nations, se réjouissent ceux qui attendent la vie incorruptible qu'il a annoncée" (Apol. I,42,4; 39,3; 50,12).

Autant Justin met l'accent sur le Père et le Fils, autant il se montre discret sur l'Esprit-Saint. Il ne le mentionne guère que sous la forme de citations bibliques ou d'emprunts à la catéchèse et à la liturgie (I,6,2; 13,3; 60,7; 61,3.13; 65,3; 67,2)[67]; il semble ne s'être jamais préoccupé de préciser sa relation au Père et au Fils ni de définir sa sphère d'action particulière. Il lui suffit, apparemment, de savoir et de dire que l'Esprit Saint est objet distinct de la vénération des églises, où il est honoré au troisième rang (Apol. I,13,3), après le Fils, qui occupe le second rang.

Généralement, il le désigne comme l'Esprit prophétique (πνεῦμα προφητικόν)[68] et le considère comme l'instrument de Dieu dans les prophéties de l'Ancien Testament (Apol. I,33,2 et 5; 35,3; 44,1 etc.; Dial. 32,3 etc.), mais il lui arrive d'assigner cette même fonction au Logos (Apol. I,33,9; 36,1; II,10,8) qui est le médiateur par excellence[69]. S'il ne distingue pas toujours nettement le Pneuma et le Logos divins (Apol. I,33,9; 36,1; Dial. 49,2; 53,6; 56,4; 59,1; 68,4; 130,3), nombre d'indices attestent cependant que Justin reconnaissait à l'Esprit une personnalité et une activité distinctes[70]. En Apol. I,59,3; 60,6-7; 64,3-4, il le fait intervenir dans l'œuvre de la création, selon la tradition rattachée à Gen. 1,2[71]. Il invoque Platon à l'appui de la foi des églises (Apol. I,60,6-7) et trouve dans un pas-

67 Pour la pneumatologie de Justin, voir les études indiquées dans la Bibliographie générale sous les noms de G. Verbeke, J.P. Martin, S. Sabugal (1973), H. Crouzel, art. Geist (heiliger) RAC IX, 506s.

68 La croyance en l'inspiration divine (cf. Apol. I,33,9), des prophètes, voyants et devins, était unanime à l'époque de Justin, dans le monde juif tout comme dans le monde gréco-romain; cf. E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.177s.; H. Crouzel, art.cit., p.495s. – Pour les autres désignations de l'Esprit, voir E.J. Goodspeed, Index apologeticus sive clavis Iustini martyris operum, Leipzig 1912, p.228s., ou A. Wartelle, op.cit., p.68.

69 Voir les observations de F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik, p.47, pour les répercussions de la christologie de Justin sur sa pneumatologie.

70 W. Rordorf, La Trinité dans les écrits de Justin Martyr, p.285-297, souligne l'importance du témoignage de l'apologiste romain à cet égard, dans la mesure où il évoque les questions baptismales (Apol. I,61,3.10.13) et la doxologie eucharistique (Apol. I,65,3); cf. G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, p.186s.; H.J. Jaschke, Der heilige Geist im Bekenntnis der Kirche, p.22s.

71 Voir P. Nautin, Genèse 1,1-2, de Justin à Origène, dans: *In principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, Paris 1973, p.61-94, notamment p.62-67.

sage fort obscur de sa Lettre II des arguments en faveur d'une troisième puissance divine[72].

En ce qui concerne les fonctions de l'Esprit, dans l'Apologie Justin n'évoque guère que la fonction prophétique, sans même la lui réserver (cf. Apol. I,33,9; 36,1; 38,1; II,10,7-8; cf. Dial. 84,1). Par contre, dans le Dialogue, il mentionne les charismes de l'Esprit, désormais accordés aux chrétiens (Dial. 88,1; 87,5) et la fonction assumée par l'Esprit saint d'éclairer tous les hommes afin de les conduire, par la vérité du christianisme, jusqu'à la vision de Dieu (Dial. 4,1)[73].

On le voit: la théologie de la Trinité professée par Justin est assez rudimentaire. Non seulement il ne connaît pas de terme qui la désigne[74], mais il n'a pas de véritable doctrine pour l'expliciter. Certes, la notion du Logos lui a permis d'élaborer une théorie sur la relation du Fils au Père, mais faute d'un vocabulaire approprié, Justin n'a pu opérer correctement, au sein de la Trinité, la distinction éternelle des hypostases ou personnes. Le fait est qu'il n'enseigne expressément ni la génération éternelle du Fils ni l'éternelle relation du Fils au Père. Dira-t-on qu'il ne l'exclut pas, voire qu'il l'a entrevue, dans la mesure où il affirme qu'avant même la création Dieu possède son Logos?[75] D'autre part, s'il reproduit fidèlement les formules trinitaires de la liturgie et de la catéchèse traditionnelle, Justin ne fait aucune tentative sérieuse en vue de justifier l'existence de la troisième personne ni de définir son rôle spécifique. En réalité, les fonctions qu'il lui attribue dans l'inspiration des Ecritures, la création ou l'incarnation, sont déjà remplies par le Verbe[76].

Il y a plus: la théologie du Logos développée par les apologistes du II^{e} siècle à la suite de Justin, n'est pas non plus à l'abri de tout reproche. Tout d'abord il semble bien qu'à force d'insister sur l'absolue transcendance du Père, on court le risque d'affaiblir d'autant celle du Fils lui-même, voire, à la limite, de compromettre la doctrine même de la Rédemption[77]. Par ailleurs, à trop souligner la fonction révélatrice du Logos, la christologie

---

72 A.J. Droge, Homer or Moses. Early Christian Interpretation of the History of Culture, Tübingen 1989, p.62s. présente les témoignages paléochrétiens qui ont repris le passage de Ps. Platon, ep. II,312e, après Justin et Numénius.

73 Voir E. Morgan Wynne, The Holy Spirit and christian experience in Justin Martyr, p.172-177.

74 Il faut attendre Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum* II,15) pour voir apparaître le terme *Trias*; cf. H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, p.232s.; 311s.

75 J. Kelly, Initiation à la doctrine des Pères, p.110.

76 ibid., p.112.

77 F. Courth, Trinität, p.47; H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.16, souligne que les présupposés de la christologie du Logos ne sont pas étrangers à la dérive vers l'arianisme.

des apologistes ne risque-t-elle pas de se focaliser sur le mystère de l'Incarnation au détriment du mystère pascal lui-même? Si Justin évite ce danger, dans la mesure où il fait une large place aux prophéties et aux figures vétéro-testamentaires de la Passion, ainsi qu'au récit évangélique, il n'en va pas de même de son disciple Tatien ni des christologies gnostiques[78]. Enfin, le christomonisme instauré par Justin tend inévitablement à occulter non seulement le rôle prophétique de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament et l'histoire générale de l'humanité en sa quête religieuse, mais aussi son action même dans l'Eglise, dans le prolongement de l'œuvre salvifique du Christ[79].

3. *Anges et démons*

Justin partage la croyance, universelle à son époque[80], en l'existence d'êtres sprituels, intermédiaires entre l'humanité et la divinité, mais, contrairement à l'opinion commune, qui distingue entre bons et mauvais démons[81], et fidèle à la tradition judéo-chrétienne, il distingue entre bons et mauvais anges et réserve à ces derniers le terme démons[82]. Le lecteur moderne peut être étonné de la place considérable accordée par Justin à la démonologie, mais il faut bien se rendre compte que c'est là une pièce maîtresse de son dispositif apologétique: d'une part, il attribue aux malveillance des démons les persécutions dont les chrétiens sont les innocentes victimes, après les justes et les sages de l'Antiquité juive ou païenne (Apol. I,5,3; 46,3; II,8,2-3), d'autre part, il repousse l'accusation d'athéisme lancée contre les chrétiens, en refusant toute forme de culte aux dieux des païens qui sont des démons (Apol. I,5,2-3; 9,1; 41,1; II,5,4; Dial. 55,2; 73,2)[83]. Si l'on en croit Eusèbe (H.E. IV,18,3), Justin avait rédigé un *Discours aux Grecs* dans lequel il expliquait la nature des démons, mais il ne nous a pas été con-

78 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, p.228s.; Barnard, p.123-125; J.P. Jossua, Le salut, incarnation ou mystère pascal (Thèse Strasbourg), 1968, p.64s.; R. Winling, La théologie contemporaine (1945-1980), Paris 1983, p.365s.

79 F. Courth, op.cit., p.47.

80 Voir l'article Geister (Dämonen), RAC IX (1976), 546-797, notamment les sections III B (J. Maier): Frühes und hellenistisches Judentum, et III C (C. Zintzen): Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie; cf. G. Soury, La démonologie de Plutarque, Paris 1942.

81 ibid., 644-647, voir l'exposé de Zintzen sur la doctrine de Plutarque, d'Apulée et de Celse en cette matière.

82 ibid., 715-761 (P.G. van der Nat): Apologeten und lateinische Väter, notamment 726-726, pour la différence entre anges déchus et démons, qui tend à s'estomper dès Athénagore et Tertullien, cf. B. Pouderon, Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien, Paris 1989, p.146s.

83 Barnard, p.107s.; Osborn, p.61s.

servé. Quant à la doctrine qu'il développe dans l'Apologie au sujet des anges et des démons, elle repose essentiellement sur l'Ecriture, bien qu'elle présente aussi nombre d'éléments empruntés au Judaïsme tardif et à la philosophie contemporaine.

L'Apologie ne comporte que de rares allusions à l'origine et aux fonctions des bons anges[84]. Justin se contente d'indiquer qu'une place est réservée dans la liturgie chrétienne "à l'armée des (autres) bons anges qui l'escortent et lui ressemblent" (Apol. I,6,2) et de rappeler la prophétie de Daniel, annonçant le retour du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, "et ses anges sont avec lui" (Apol. I,51,9). Par contre, il s'étend longuement sur la chute des anges, l'origine des démons et les innombrables activités des puissances démoniaques[85].

Pour son service, notamment pour veiller sur les hommes et toutes les créatures qui vivent sous le ciel, Dieu avait créé des anges (Apol. II,5,2), "qu'il plaça à leur tête". Il les avait créés libres à l'origine, comme il le fit aussi pour la race des hommes (Apol. II,7,5). Mais une partie d'entre eux, à la suite de leur chef, Satan[86], que l'on appelle aussi le Diable (Apol. I,28,1), ont abusé de leur liberté pour désobéir; "... transgressant cette ordonnance, ils s'abaissèrent à s'unir à des femmes, et engendrèrent des enfants; ce sont ces êtres que l'on appelle les démons" (Apol. II,5,3)[87]. Anges déchus et démons constituent l'armée de Satan, vouée au feu éternel, avec tous ceux qui se mettent à leur suite (Apol. I,28,1; Dial. 103,5)[88].

---

84 Pour ces questions, que Justin développe dans le Dialogue, voir E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.190s. L'auteur croit pouvoir préciser que la doctrine de l'apologiste est redevable sur ce point de la théologie rabbinique, de la mouvance palestinienne, élaborée à partir de Dan. 7 (Dial. 128,3-4; 103,5), et non point de Philon.

85 Voir les études mentionnées dans la Bibliographie générale sous les noms de Daniélou (1952), du même, l'art. Démon, DSp. III, 149-190; Pedicini, Tlascal, Wey; voir aussi F. Andres, Die Engellehre der Griechischen Apologeten des 2. Jh. und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie, 1914; J. Michl, art. Engel, RAC V (1962), 109-200 (Bibliographie, ibid., 256-258).

86 Sur l'origine palestinienne, voire samaritaine, de l'étymologie proposée par Justin pour Sata-nas, voir P.R. Weis, Some Samaritanisms of Justin Martyr, JTS 45, 1944, p.200, la chute du Serpent ou de Satan est évoquée en Dial. 100,4-6; 124,3; cf. Apoc. 12,9; 20,2.

87 Justin semble dépendre ici d'une tradition juive particulière qui voyait dans les "fils de Dieu" de Gen. 6,1-6, des anges déchus, cf. P.G. van der Nat, art.cit., 720 et 725; A.J. Droge, Homer or Moses, p.54s.

88 Justin a repris la vision pessimiste de l'apocalyptique juive, qui attribue à une origine diabolique non seulement la religion et la mythologie grecque, mais nombre de technologies (Astrologie, métallurgie, *etc.*); cf. P.D. Hanson, Rebellion in Heaven, Azazael, and the Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11, JBL 96, 1977, 195-233; R. Bauckham, The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria, VC 39, 1985, 313-330.

Depuis leur réprobation, mauvais anges et démons s'évertuent à détourner les hommes de Dieu et du bien, et à les réduire en servitude (Apol. I,14,1; 58,3; II,5,4; Dial. 116,1). Séduits et aveuglés, ceux-ci n'entendent plus la voix intérieure du bien; ils suivent leurs penchants et leurs passions déraisonnables (Apol. I,5,1; 10,6; 12,5; 16,3; 57,1; 58,3; II,1,2; 5,4 etc.) et se ferment à la connaissance de Dieu, qui leur était naturelle[89]. Ils abandonnent le culte du Créateur et accordent leur vénération aux mauvais démons, qui s'identifient avec les dieux du paganisme[90].

Depuis toujours aussi, Satan et les mauvais démons combattent l'œuvre du Logos divin (Apol. I,10,6). Avant l'Incarnation, ils ont trompé et égaré l'humanité par les visions des songes (Apol. I,18,3)[91], les prestiges de la magie (Apol. I,14,1-2; 26,2.4; 56,1) et tout le funeste appareil de la religion païenne, de la mythologie qui la nourrit et du culte qui la manifeste[92]. Afin de mettre en échec le plan salvifique de Dieu, ils ont, par le truchement des poètes et des mythologues entrepris de caricaturer les prophéties de l'Ancien Testament et de travestir la mission du Christ (Apol. I,23,3; 53,1; 54,1-10; 64,5; cf. Dial. 69; 70; 78,10)[93]. Afin de discréditer le Christ et d'empêcher les hommes de le reconnaître à sa venue, ils ont attribué aux fils de Zeus les œuvres que les prophètes avaient annoncées à son sujet (Apol. I,54,2; II,5,5; Dial. 69,3). Mais ils se sont fourvoyés dans leurs interprétations des prophéties et n'ont absolument rien compris au mystère de la croix, le signe du salut[94].

---

89 Justin accuse les démons d'avoir obscurci le sens moral de l'homme (Dial. 93,1) et effacé les différences entre le bien et le mal, comme en font foi les mœurs divergentes des peuples (Apol. II,9,3); ce sont eux aussi qui sont à l'origine des lois iniques et des persécutions contre les justes païens, de Socrate à Musonius (Apol. I,5,3; II,10,4-6; 8,1), et contre les chrétiens.

90 Voir P.G. van der Nat, art.cit., 737s. Cette conception s'appuie sur l'Ancien Testament (Dt. 32,17; Ps. 96(95),5; 106(105),37; Is. 65,11, etc.) et sur les apocryphes juifs (cf. Henoch éth. 19,1; Jub. 11,3). Justin la reprend en Apol. I,5; II,5; d'après H. Wey, Die Funtionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jh. n.C., p.105s., Justin s'est inspiré aussi de Platon, Tim. 40de (cf. Apol. I,9,1; 41,1; Dial. 55,2; 73,2). Voir aussi O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.368s.: Excursus II. Justin's Polemic against idolatry (Bibliographie).

91 Au sujet de l'oniromancie sous le Haut-Empire, voir E.R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965, p.38s.; Osborn, p.58s.

92 P.G. van der Nat, art.cit., 744s., voir aussi l'étude très détaillée de R.P.C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantin the Great, p.145-197.

93 Voir chapitre V, note 54, à propos de la polémique chrétienne contre la mythologie gréco-romaine; cf. R.P.C. Hanson, *op.cit.*, p.157-163.

94 Osborn, p.52-54; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p.144-151; du même, Message évangélique et culture hellénistique, p.194s.

Depuis l'Incarnation ils ont redoublé d'efforts, afin de ruiner la religion chrétienne. Ils ont suscité des hérésies[95] à foison, pour altérer et rendre méconnaissable le message du Christ et des apôtres (Apol. I,26; 56,1; 58,1; Dial. 82,3) pour empêcher que la vérité chrétienne éclate, ils font interdire la lecture des prophètes (Apol. I,44,12). Ils parodient effrontément les mystères chrétiens, le baptême, à travers les rites de purification des cultes païens (Apol. I,62,1; 66,4), l'eucharistie, que contrefont les rites de Mithra (Apol. I,66,4; Dial. 78,6). Après avoir multiplié les souffrances de Jésus-Christ (Apol. I,63,10), ils fomentent toute espèce de persécutions contre ses disciples (Apol. I,5,3; 10,6; 23,3; 57,1; II,1; 8,2-3; 13,1). Bref, depuis toujours, leurs efforts obstinés visent à réduire le genre humain à leur merci, en le soumettant au triple esclavage du mensonge, de la violence et du sexe, "en semant parmi les hommes meurtres, guerres, adultères, déréglements et vices de toute espèce" (Apol. II,5,4; cf. I,14,1; 58,3; II,9,4).

Pour impressionnant qu'il soit, le pouvoir de Satan et des mauvais démons ne fut jamais sans limite; il a été brisé définitivement par la venue du Christ, au moment même de sa naissance, comme l'atteste l'adoration des Mages (Dial. 78,9). Dès sa naissance, en effet, le Christ détient sa puissance (δύναμις), qui opère victorieusement contre les démons (Dial. 88,2). C'est pourquoi, lorsque Satan, qui avait trompé Adam, s'approcha de Jésus, pour le tenter, celui-ci "le réduisit, le renversa et le convainquit de sa perversité" (Dial. 103,6)[96]. La tentation, qui suivit le baptême de Jésus[97], préfigure toute l'œuvre salvifique de Christ[98]; elle illustre "l'économie de la passion" (Dial. 30,3; 31,1; 45,4; 67,6; 87,5; 103,3; 120,1), qui a scellé la déroute des mauvais démons. Celle-ci apparaît dans le fait que nombre de possédés, dans le monde entier et à Rome même, que n'avaient pu guérir les exorcistes païens, faiseurs d'adjurations et de potions magiques, sont guéris par les exorcistes chrétiens, qui les guérissent, "en invoquant le nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate" (Apol. II,6,6)[99]. Si une telle puissance a été et reste attachée à l'économie de sa passion, quelle ne sera

95 A propos de la nature démoniaque des hérésies chez Justin, voir A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècle, t.I, De Justin à Irénée, Paris 1985, p.64s.

96 Voir le commentaire de O. Skarsaune, op.cit., p.238.

97 Justin semble se rattacher à la tradition lucanienne, qui souligne le lien entre le baptême de Jésus, où l'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, et la tentation au désert, où il défit Satan par la force du même Esprit; cf. M.A. Chevallier, Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament, I, Paris 1978, p.171s.

98 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.63s.

99 La formule stéréotypée apparaît sept fois dans l'Apologie, trois fois dans le Dialogue; elle suggère que le *Credo* servait d'*incantamentum* pour chasser les démons; cf. K. Thraede, art. Exorzismus, RAC VII, 66, qui cite encore Tertullien, Apol. 23,15; Origène, c. Cels. I,6.

pas son triomphe, lors de sa parousie dans la gloire (Dial. 31,1)? "Car si déjà les démons sont vaincus par les hommes, au nom de Jésus-Christ, cela leur apprend le châtiment qui les attend dans le feu éternel, eux et tous ceux qui se font leurs esclaves" (Apol. II,8,4)[100].

4. *L'homme et son salut*

"Après avoir créé l'univers et soumis à l'homme tout ce qui est sur terre, aprés avoir disposé les corps célestes en vue de la croissance des fruits et de la succession des saisons, après avoir imposé une loi divine à ces éléments que manifestement il a créés pour le genre humain, Dieu a confié le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel aux anges, qu'il a mis à leur tête" (Apol. II,5,2). Dans ces lignes de Justin éclate son optimisme, fondé sur le récit biblique de la création, mais aussi sur l'anthropocentrisme stoïcien[101]. Contre Marcion, contre tous les dualismes hostiles à la matière, Justin se devait de proclamer que la création est bonne, puisque la bonté de Dieu est à la fois sa cause et sa fin. Certes, Dieu seul est bon, qui a créé l'univers (Apol. I,16,7; cf. Dial. 101,2), mais celui-ci a été créé et ordonné[102] à cause de l'homme, que Dieu a façonné de la glaise du sol (Gen. 2,7; cf. Dial. 41,1; 62,2; Syntagma = Irénée A.H. IV,6,2), et placé au centre de la création[103]. Pour Justin, comme pour l'ensemble des Pères apostoliques et des apologistes grecs du II^e^ siècle, le monde matériel n'est pas objet de méfiance ou de mépris, mais l'œuvre admirable d'un Dieu infiniment bon. Animé d'un mouvement plein de sagesse et d'harmonie, l'univers est tout entier au service du genre humain, pour son usage et son salut (Apol. II,4,2; cf. I,10,2-4)[104].

---

100 Dieu diffère leur supplice, afin de permettre aux pécheurs de faire pénitence (Apol. I,28,1-2) et que soit au complet le nombre des élus (Apol. I,45,1; cf. Apoc. 6,11).

101 M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, p.380; Goodenough, p.211s.; Barnard, p.113; Osborn, p.51s.

102 Des deux sens de κοσμεῖν (ordonner, orner; cf. Lampe, ad loc.), le premier semble prédominer chez Justin: Apol. II,6,3; I,20,4).

103 Justin s'inscrit dans la tradition judaïque; cf. H.F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, 1966; J. Robinson, The Biblical View of the World, Encounter 20, 1959, 470-483.

104 M. Spanneut, op.cit., p.371 et 381; Athénagore précisera que Dieu, qui est impassible et sans besoin, ne peut trouver de motivation de son acte créateur que dans sa propre bonté: "Il est évident – et c'est là le motif principal, le plus général – que Dieu a créé l'homme en fonction de lui-même, de la Bonté et de la Sagesse qu'il manifeste dans toute sa création et – c'est là le second motif, proche des êtres créés –, pour l'existence même de ses créatures" (Rés. 12,5); cf. Platon, Phèdre 247de.

"En tant qu'il est produit, l'univers est corruptible, mais il ne sera pas détruit; il n'est pas destiné à la mort, et cela de par la volonté de Dieu" (Dial. 5,4). Justin s'est approprié cette doctrine, commune chez les médio-platoniciens contemporains[105], pour l'appliquer à l'âme[106]. Elle lui permet, en effet, non seulement de fonder une attitude religieuse à l'égard du Père et créateur de l'univers, mais de faire ressortir l'œuvre indéfectible de la Providence et, surtout, de présenter la vie morale comme responsabilité devant Dieu[107].

Créée par Dieu, immortelle non point par nature mais par la grâce de Dieu, "l'âme humaine trouvera dans l'autre vie sa récompense ou son châtiment. Elle doit être rétribuée selon ses mérites, parce qu'elle possède la conscience du bien et du mal, avec le pouvoir de choisir librement et de réaliser l'un ou l'autre. C'est donc le libre arbitre qui explique l'énigme de la destinée et de la nature humaines"[108]. Responsabilité morale et libre arbitre sont en dépendance étroite chez Justin, tout comme chez la plupart des Apologistes[109]. Il s'agit là, en effet, d'une pièce maîtresse de la doctrine

---

105 C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p.163s., cite l'opinion d'Atticus, de Plutarque et de Celse; la thèse contraire, en faveur d'un univers incréé et éternel, qui demeurait fidèle aux vues de l'ancienne Académie, n'est plus guère soutenue, au IIe siècle, que par Albinus (Didasc. 14) et par Apulée.

106 "Si le monde est engendré, il faut que les âmes aussi soient produites et qu'elles n'existent pas d'elles-mêmes, car c'est à cause des hommes et des autres êtres vivants qu'elles sont produites" (Dial. 5,2). Justin ne donne nulle part d'explication sur l'origine de l'âme; il rejette l'opinion platonicienne qui fait de l'âme l'attribut du corps, sans lequel elle ne peut exister; voir, à ce sujet, Goodenough, p.213; Barnard, p.113; Osborn, p.145s.

107 "Mais je ne dis pas du tout que toutes les âmes meurent: ce serait vraiment une bonne affaire pour les méchants; mais au contraire que les âmes des hommes pieux restent dans un endroit meilleur, celles des injustes et des méchants dans un pire, en attendant alors le temps du jugement. Ainsi les unes, celles qui ont paru dignes de Dieu, ne meurent plus; les autres sont châtiées tant que Dieu veut qu'elles existent et qu'elles soient châtiées" (Dial. 5,3). Justin semble envisager ici l'anéantissement des âmes des méchants, après un certain temps. Mais dans l'Apologie, avec les évangiles, il parle de châtiments éternels; cf. Apol. I,8,1; 12,1; 21,6;....

108 A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle, p.131s., souligne que l'importance accordée par les apologistes au libre arbitre et aux œuvres ne s'explique pas uniquement par l'éducation philosophique que tous avaient plus ou moins reçue. Il ajoute: "Leur moralisme est-il étranger au christianisme pur? Je suis beaucoup plus porté à croire qu'ils ne font que suivre une tendance chrétienne, beaucoup plus forte qu'on ne veut souvent le reconnaître".

109 Voir B. Pouderon, Athénagore d'Athènes, p.177s.; A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, Paris 1903, p.101s.; M. Elze, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960, p.85s.; G. Bardy, Introduction à: Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus, SC 20, Paris 1948, p.48s.; G. Hallonsten, Meritum bei Tertullian, Lund 1985, p.194-210; Ch. Munier, art. Tertullien, DSp XVI (1990), 283.

morale paléochrétienne, qui rejette non moins résolument le déterminisme stoïcien[110] que la prédestination gnostique[111].

Parmi les arguments qu'il produit à l'appui du libre arbitre, le plus fréquemment allégué par Justin est celui de la nécessité d'un ordre moral, impliquant des sanctions pour les bons comme pour les méchants (Apol. I,8,1-4; 12,1-3; 28,4; 43,1-3; II,9,1-2). La distinction du bien et du mal, qui fonde l'ordre moral, fait partie des notions communes implantées dans l'humanité (Dial. 93,1) et attestées par la saine raison (Apol I,43,6; II,7; Dial. 45,4)[112]. En faveur du libre arbitre Justin allègue aussi les comportements imprévisibles et contradictoires des individus (Apol. I,43,5; II,7,6)[113]. Mais c'est évidemment dans les Ecritures que l'apologiste romain trouve les preuves inébranlables de cette vérité. Le texte du Deutéronome: "Voici devant toi le bien et le mal; choisis le bien" (Dt. 30,15 et 19, cité en Apol. I,44,21), et le passage d'Isaïe (Is. 1,16-20) contre l'hypocrisie religieuse confèrent à cet enseignement l'autorité de Dieu lui-même (Apol. I,44,1-7)[114]. Et quand Platon (Républ. X,617) dit: "La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait; la divinité en est irresponsable"[115], il ne fait que reprendre cette sentence à Moïse (Apol. I,44,8).

Il est significatif que, dans l'Apologie, chaque fois qu'il développe son argumentation sur le libre arbitre, Justin le fait dans un contexte eschatologique[116]. C'est que, pour lui, l'existence du libre arbitre n'est pas une question philosophique de pure forme, mais le fondement même de toute vie morale, engageant la responsabilité et le salut personnel de chacun. Si

---

110 On trouvera dans C. Andresen, art.cit., p.182-188, l'indication des sources profanes qui ont pu inspirer la réfutation que Justin a entreprise de l'εἱμαρμένη stoïcienne (Apol. I,28,3-4; 43,1-2; II,7,5-9); cf. H. Holfelder, Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία, p.60s.

111 Cullen I.K. Story, The nature of Truth in the "Gospel of Truth" and in the Writings of Justin Martyr, p.141s., effectue une comparaison entre les écrits de Justin et l'Evangile de vérité, de mouvance valentinienne, sur ce point précis du libre arbitre comme condition de la vie morale.

112 Justin emprunte cette argumentation au moyen-platonisme contemporain; voir le commentaire de C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p.186-189, repris par L.W. Barnard, Justin Martyr, p.116s.

113 Apulée, Plat. I,12, développe le même argument; cf. Albinus, Didasc. 26; Maxime de Tyr, Or. 13 et 34,4; voir le commentaire de C. Andresen, art.cit, p.184.

114 On observera que pour mieux intégrer la citation du Dt. à son argumentation, Justin l'arrache à son contexte juif (Moïse s'adressant au peuple), pour l'attribuer à Dieu, inculquant ce précepte au premier homme. – D'après O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.229, le texte composite de Justin, que l'on retouve chez Clément d'Alexandrie et Origène, pourrait provenir du Kérygme de Pierre.

115 Nous empruntons la traduction à Léon Robin, Platon. Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, I (1950), p.1234.

116 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.149s.

l'homme a été créé intelligent, capable de se déterminer par lui-même (αὐτεξούσιος), libre de choisir le vrai et le bien, il est sans excuse (ἀναπολόγητος: Apol. I,28,3; cf. Rom. 1,20), s'il choisit le mal[117]. Pour Justin la responsabilité morale de l'homme s'enracine dans son libre arbitre, mais uniquement en lui: c'est "par la faute personnelle de chacun", écrit-il, que "la race des hommes, qui depuis Adam était tombée au pouvoir de la mort et dans l'erreur du serpent" (Dial. 88,4), commet le mal. Et lorsqu'il établit un parallèle entre Eve et Marie et soutient que le Christ s'est fait homme par la Vierge, de sorte que c'est par la voie qu'elle avait commencé que prit fin aussi la désobéissance venue du serpent" (Dial. 100,4), l'on ne voit pas qu'il fasse appel à la notion de péché originel. Pour Justin la faute d'Adam et d'Eve est le prototype de tout péché dans la mesure précisément où il est désobéissance aux commandements de Dieu[118]. Par cette faute le mal et la mort sont entrés dans le monde, car "devenus semblables à Dieu, impassibles et immortels comme lui, tant qu'ils gardent ses commandements, et jugés dignes par lui d'être appelés ses fils, les hommes se préparent à eux-mêmes la mort, suivant l'exemple d'Adam et d'Eve", par leurs transgressions de la loi divine (Dial. 124,4)[119].

L'homme forge son destin éternel par sa libre décision (Apol. I,43): tel est le leitmotiv principal, qui apparaît dès les premiers chapitres de l'Apologie[120], et revient obstinément à travers tout l'ouvrage[121]. Malgré son insistance sur la responsabilité personnelle, Justin concède que la principale cause des défaillances humaines est l'ignorance[122] qui, trop souvent, cache aux mortels la fin à laquelle Dieu les destine (Apol. I,12,2; 61,10; II,14,1). Cette ignorance, entretenue par les machinations des puissances du mal, engendre l'idolâtrie et la superstition, dont l'homme asservi ne s'arrache qu'à grand'peine. (Apol. I,5,2; 14,1; 21,6; 25,3; 44,12; 54,1 etc.). Il y a pire: "corrompus par l'éducation, les mauvaises mœurs, les coutumes

---

117 W. Telfer, AUTEXOUSIA, JTS n.s.8, 1957, p.124s.

118 J. Kelly, Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise, p.175s.

119 A. Gaudel, art. Péché originel, DTC XII, 318; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, Münster/W. 1973, p.233s.; J. Gross, Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Bd.I: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960; L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, in: HDG II,3a (1.Teil), 1981, p.48s.

120 Le thème a une coloration apologétique et missionnaire évidente; cf. V. Monachino, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo, p.187-222.

121 U. Kühneweg, Die griechischen Apologeten und die Ethik, p.116s.; cf. C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p.187s., pour le commentaire d'Apol. I, 28; 43 et II,7.

122 A. Dihle, art. Ethik, RAC VI, 742s.; M. Pohlenz, Die Stoa I,355s.

criminelles, combien d'hommes perdent les notions naturelles (concernant le bien et le mal)[123]; bien plus ils les éteignent ou les tiennent en suspens" (Dial. 93,1). Dès lors, ils perdent jusqu'au sens de la perversité de vices aussi énormes que le meurtre, l'adultère ou la fornication[124]. Cependant, même en ces cas extrêmes, Justin souligne que leur instinct moral n'est pas radicalement corrompu, puisque, "dans leurs consciences ennemies, on les voit se reprocher les uns aux autres ce qu'ils font"[125].

Certes, Dieu aurait pu, dès l'origine de l'humanité, abolir le mal et Satan, au lieu de dire qu'il "placerait une inimitié entre lui et la femme, entre la race de celui-là et la race de celle-ci" (Dial. 102,3). Mais il a choisi, pour les anges et pour les hommes, la voie de "la liberté dans la pratique de la justice" (Dial. 102,4)[126].

Même s'il ne fait pas appel explicitement au péché originel, Justin n'ignore donc pas le poids du péché qui pèse sur l'humanité pécheresse[127], il reconnaît sans ambages que la race des hommes, qui a multiplié le péché depuis toujours et le multiplie encore, a besoin du salut que le Christ lui apporte par le mystère de sa mort en croix et de sa résurrection (Apol. I,55,2; 63,10; Dial. 13,7; 40,1-4; 54,1; 111,2-4 etc.). Dieu, qui a créé toutes choses à cause de l'homme, parce qu'il est bon (Apol. I,10,1), a envoyé dans le monde son Fils unique, afin que "soient sauvés par la vertu de sa croix, ceux qui, mordus par le serpent, se tourneraient vers lui" (Apol. I,60,3; 63,16; 66,2; Dial. 91,4; 94,2 etc.): tel est, pour Justin, le message de salut proclamé par le christianisme et adressé à tous les hommes, Juifs et Gentils.

Il est vrai que, dans l'Apologie, Justin présente plutôt le Christ comme le Didascale par excellence[128], comme le Logos, venu enseigner aux hommes la vraie manière de connaître et d'honorer le Père et créateur de l'univers (Apol. I,6,2; 13,1.3; 14,1-4). Sa doctrine est appelée à renouveler et régénérer le genre humain (Apol. I,23,2; II,10,1.8); elle illumine l'esprit, car

---

123 ibid., I,408, pour le commentaire de Dial. 93,1.

124 H. Chadwick, Justin Martyr's Defence of Christianity, p.288s.

125 Allusion à la Règle d'or; cf. A. Dihle, Die goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und Vulgärethik, Göttingen 1962, p.106s.

126 U. Kühneweg, Die griechischen Apologeten und die Ethik, p.117, souligne, après Goodenough et Barnard, que les vues des apologistes sur le libre arbitre aux prises avec les influences démoniaques prolongent la tradition juive; cf. H.L. Strack–P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash IV,1, München 1978, p.466-483.

127 Si Justin ne cite jamais Rom. 7, le passage d'Apol. I,61,10 énonce des idées assez voisines de celles de l'Apôtre. Sur la fidélité de l'Apologiste à la pensée paulinienne, voir E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch, p.244-248.

128 Voir F. Normann, Christos didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts, p.32s.

elle est la révélation plénière de la vérité (Apol. I,61,12; II,13). Est-ce à dire que Justin a rationalisé la doctrine de la rédemption et réduit l'œuvre salvifique du Christ à son enseignement doctrinal et moral? Et le salut de l'homme se borne-t-il au fait de reconnaître la vérité de la doctrine chrétienne et de conformer sa conduite aux exigences éthiques de cet enseignement?

Force est pourtant de constater que les aspects doctrinaux et les considérations éthiques n'épuisent pas l'intelligence du salut en Jésus-Christ, dont l'Apologie témoigne non moins que le Dialogue. Si, pour Justin, la raison première de l'incarnation est la révélation du Dieu Père et créateur de l'univers faite aux hommes par le Logos, qui est aussi son Fils[129], car il fallait d'abord rendre aux hommes, égarés par les forces du mal et par l'ignorance, la lumière sur cette vérité essentielle, l'apologiste romain n'occulte pas pour autant le mystère de la mort rédemptrice de Jésus-Christ crucifié.

Justin a reçu l'enseignement traditionnel des églises à ce sujet. Il connaît les textes majeurs qui nourrissent la réflexion chrétienne sur le mystère de la croix; il cite abondamment le Psaume 22(21) et le chant du Serviteur de Iahvé (Is. 52,13-53,12); il souligne aussi la relation salutaire qui unit le baptême et l'eucharistie au sacrifice du Christ (Apol. I,51,10; Dial. 41,3; 117,1-3 etc.). Du même coup, il proclame la signification sotériologique de l'événement pascal[130] et l'efficacité décisive et toujours actuelle de l'œuvre salvifique du Christ. Loin de s'opposer, le thème du Christ didascale, qui sauve en enseignant, d'abord en apportant la gnose véritable sur Dieu, puis en donnant en sa personne le modèle par excellence, proposé à l'imitation de tous ceux qui aspirent à la perfection[131], et celui du Christ vainqueur du démon, du péché et de la mort, par le don de son sang précieux et la vertu de sa croix glorieuse, se répondent et se complètent. Certes, pour des raisons évidentes, dans la présentation de la doctrine chrétienne du salut développée dans l'Apologie, Justin se devait de mettre plus particulièrement en relief le thème du Christ didascale, maître de sagesse et de moralité (Apol. I,22,1; 7,3; 60,11; II,8,2-3; 13,3), mais, dans la structure littéraire même de l'apologie, la place centrale occupée par la démonstration (ἀπόδειξις) de la nature divine du Christ (Apol. I,30-53) souligne que l'économie du salut chrétien se fonde sur la réalité même du Fils de Dieu fait homme.

---

129 On notera, à ce propos, l'éclairage particulier donné à la citation de Matth. 11,27, par Justin en Apol. I,63,3 et 11: n'ayant pas accepté le message de l'Evangile, les Juifs n'ont pas connu "ce qu'est le Père ni ce qu'est le Fils"; cf. Dial. 100,1-6.

130 J.P. Jossua, Le salut, incarnation ou mystère pascal, p.64s.

131 A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, Roma 1940.

Envisagé du côté de l'homme, le salut en Jésus-Christ est obtenu au terme d'un cheminement dont Justin décrit les étapes obligées: la première est celle d'une conversion radicale, sanctionnée par la réception du baptême. Cette démarche qui intègre à la communauté des croyants, se fonde sur la conviction de la vérité du message évangélique; elle s'accompagne du repentir sincère des fautes antérieures et implique la ferme résolution de vivre désormais conformément aux exigences de la doctrine chrétienne (Apol. I,61,2; Dial. 44,4; 95,3; 138,3).

Justin s'est converti au christianisme dans la force de l'âge, au terme d'un itinéraire intellectuel et spirituel qui semble avoir été assez laborieux[132]. S'il n'a pas écrit ses "Confessions", s'il ne livre pas de confidences sur les égarements de sa vie dans le paganisme, sa conversion paraît avoir obéi à des considérations morales non moins que dogmatiques. A une âme éprise de vérité[133], le christianisme apparut non seulement comme la révélation suprême de Dieu, faite aux hommes en Jésus-Christ, mais comme l'école par excellence de la moralité[134]. Comme Tertullien le fera une cinquantaine d'années plus tard, Justin ne cache pas que l'exemple d'une vie vraiment digne de Dieu[135] donné par les chrétiens et celui de leur courage devant les épreuves, les persécutions et la mort (Apol. II,12,1; cf. Dial. 110,4; 119,6; 131,2), fut déterminant dans la maturation de sa conversion[136].

---

132 Voir O. Skarsaune, The conversion of Justin Martyr, p.52-73, et le chapitre II de notre Introduction.

133 "Ce qui frappe avant tout chez Justin Martyr, c'est son amour pour la vérité, les efforts qu'il fait pour l'atteindre: c'est son point de départ pour toutes ses recherches et par suite de toute son activité. C'est cet amour pour la vérité qui l'amènera à la conversion et plus tard au martyre", écrit fort justement P. Willm, Justin Martyr et son apologétique, Montauban, 1897, p.1, cité par E.F. Osborn, Justin Martyr, p.86, qui illustre excellement cette idée-force, ibid., p.77-86.

134 Justin insiste tout particulièrement sur ce point, car il a partagé avec ses contemporains l'estime générale pour la noblesse de la morale stoïcienne; cf. Apol. II,8,1; 13,2; voir G. Bardy, Saint Justin et la philosophie stoïcienne, p.491-510; J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933, p.216s.; V. Stegemann, Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistlichen Lebenswerte im 2. Jahrhundert nach Christus, dans: Die Welt als Geschichte, Stuttgart 1941, p.295-330; M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, p.235s.

135 Il est intéressant de noter que cette idée, chère à Tertullien, est déjà développée par Justin, pour qui elle revêt deux aspects complémentaires, celui d'une adoration de Dieu "en raison et en vérité" (Apol. I,6,2; cf. 13,1) et celui d'une conduite en tous points conforme au dessein de Dieu (Apol. I,10,2).

136 L'importance de ce thème est soulignée par G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles, p.41s.; voir aussi P. Aubin, Le problème de la conversion, Paris 1963; W. Trilling, *Metanoia* als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre, Festschrift K. Tillmann, 1965, p.178-190; R. Schulte, Die Umkehr (*Metanoia*) als Anfang und Form des christlichen Lebens, Mysterium Salutis V, 1976, p.117-135.

Celle-ci l'engagea tout entier, elle fut, au sens propre du terme, une μετάνοια: retournement, changement radical des pensées et des sentiments, choix résolu d'une vie nouvelle toute donnée à Dieu et à son Logos, acceptation des risques attachés à la condition chrétienne (Apol. I,11,1; 25,1; Dial. 110,4; 119,6; 131,2). Marquée au sceau de l'effort personnel, l'expérience de la conversion faite par Justin, a conféré à sa doctrine du salut en Jésus-Christ une empreinte nettement volontariste, au point d'estomper quelque peu l'impulsion première de la grâce prévenante de Dieu. Pour lui, l'acte initial par lequel l'homme s'engage dans la voie du salut émane de la libre décision de l'homme en quête de la vérité, mais quand il écrit que "certains doivent être sauvés par leur repentance (ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι)" (Apol. I,28,2), il ne nie pas pour autant l'action souveraine, nécessaire et décisive, de la grâce de Dieu dans le processus de la conversion[137]. L'apologiste romain est trop nourri des Ecritures pour omettre cet aspect de l'œuvre du salut.

On sait que l'idée de la conversion joue un rôle important dès l'époque préexilique. Pour les auteurs de l'Ancien Testament, la conversion consiste avant tout à se détourner du culte des idoles et à revenir à Yahvé, le Dieu d'Israël. Chez les grands prophètes, d'Amos à Jérémie, c'est le point de vue de Dieu qui prédomine. La transformation intérieure apparaît comme une irruption souveraine, comme l'œuvre même de Dieu[138]. Sa parole puissante, ou son action, directe ou indirecte, arrache l'homme à sa vie de péché. Conscient d'avoir mérité le châtiment, et de l'avoir évité grâce à la miséricorde toute gratuite du Seigneur, l'homme est résolu à servir Dieu désormais, de tout son cœur, de tout son esprit, de toutes ses forces, et à se soumettre aux exigences de sa volonté. Chez les écrivains d'après l'exil, le thème de la conversion conserve ses résonances éthiques et religieuses, mais l'accent est placé davantage sur l'observance des commandements divins, sur l'effort, au quotidien, du juif pieux conscient de "pécher sept fois par jour" (Prov. 24,16) et d'être encore bien éloigné de la sainteté à laquelle le Seigneur l'appelle. Dans cette perspective, la conversion aparaît moins comme un retournement total, opéré une fois pour toutes, que comme une réorientation, un recentrage, toujours repris, de l'effort moral et spirituel[139].

---

137 Dial. 116,1; 78,10; 64.2; 30,1; voir le commentaire de E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.264s.; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.174s.; D. Bourgeois, op.cit., p.167.

138 E.K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1936, p.36 et 211s.; A. Nock, art. Bekehrung, RAC II, 113-114; P. Aubin, op.cit., p.33-47; J. Brehm–E. Würthwein, art. μετανοέω, μετάνοια, TRWNT IV, 972-1004.

139 E.K. Dietrich, Die Umkehr, p.245, pour les conceptions de Philon en cette matière; ibid., p.286-302.

Après avoir nourri la piété juive, la prédication de Jean-Baptiste et celle de Jésus[140], ces deux conceptions de la conversion ont profondément marqué la littérature paléochrétienne. Le premier courant, qui présente la conversion comme une démarche unique et décisive, convenait au premier chef à l'exhortation missionnaire, à la parénèse prébaptismale[141]. Le second, qui insiste sur la repentance, toujours nécessaire à l'homme pécheur convenait davantage à la parénèse postbaptismale[142]. Mais la distinction n'a rien d'absolu, car les thèmes pénitentiels s'entrelacent et s'enrichissent d'influences diverses. Qu'ils s'adressent à des païens ou à des chrétiens, les Pères apostoliques et les apologistes peuvent évoquer la justice de Dieu ou sa miséricorde; tantôt ils font ressortir les fruits salutaires de la repentance, tantôt ils soulignent la gravité de l'offense faite à Dieu, et rappellent la juste sévérité du Souverain juge[143]. Justin recueille ces différentes traditions et il en adapte les thèmes à ses auditoires respectifs. Dans l'Apologie, il multiplie les exhortations à l'intention de l'empereur et de tous ceux qui persécutent injustement les chrétiens. Il emploie à cet effet non point le terme μετανοεῖν qu'il réserve à d'autres contextes[144], mais celui de μετατίθεσθαι, qui s'inscrit dans la meilleure tradition platonicienne depuis le Gorgias (493c-d), où il désigne la conversion d'une vie "d'insatiabilité et d'incontinence" (ἀκόλαστος) à une vie que règle la raison et la vertu[145]. Le terme reparaît à la fin du même dialogue, où il illustre le mythe du jugement des morts (523a-527a). Socrate y déclare que ce jugement n'est pas une fable (μῦθος) à ses yeux mais bel et bien l'expression même de justice divine[146].

140 J. Behm, art.cit., p.995-998.

141 Ch. Munier, Introduction au traité De la Pénitence, de Tertullien, SC 316, 1984, p.17s.

142 E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch, p.88, observe que, dès le début du II^{e} siècle, l'homilétique romaine, d'abord orientée vers la conversion du paganisme, se tourne toujours plus vers l'exhortation à la repentance postbaptismale (Hermas, II Clem.).

143 E. Dassmann, Sündenvergebung, p.131-140, donne une ample sélection de textes illustrant chacune de ces deux tendances. Parmi les hérauts de la miséricorde divine, il cite, entre autres, Polycarpe, Phil. 1,2; A Diognète 9,2; Théophile d'Antioche, Ad Autol, II,14; Irénée, A.H. IV,45, mais surtout Clément d'Alexandrie, Protr. X,104,3; XII,118,5; Paed. I,92,3; Strom. VI,109,1, et Origène, In Is. hom. I,4; In Ez. hom. XII,3; C. Cels. II,67, etc. Le courant rigoriste et pessimiste est représenté plus spécialement par les Actes de Thomas 53; Orac. Sibyll. VIII,14; Apoc. de Pierre 3; Evangile de Barthélémy 33 etc.

144 Apol. I,52,9 (conversion des Juifs); 61,6-10 (contexte baptismal); 15,7-8 (conduite des chrétiens); 28,2 (contexte eschatologique), cf. 40.7.

145 H. Holfelder, Eusebeia, p.62-64; nous suivons la traduction de L. Robin, aux éditions de la Pléiade, I, p.440.

146 Gorgias 523e; cf. Apol. I,8,4.

A la lumière de ces prémisses, les appels à la conversion qui parcourent l'Apologie prennent un relief saisissant. En effet, le changement d'attitude que Justin demande à ses interlocuteurs païens – et qui engage leur salut éternel (Apol. I,2,2; 3,5; 8,1.5; II,12,8; 15,5) – ne concerne pas seulement leur "politique religieuse" concrète[147], mais leurs convictions les plus profondes: au nom même de la raison, de la vérité et de la justice, le didascale romain les convie à reconnaître l'excellence de la doctrine chrétienne et de s'y rallier, comme à la philosophie véritable[148]. Le débat instauré par Justin au sujet du *nomen christianum* prend ainsi une dimension existentielle inattendue, pour les deux parties en cause[149].

Dans le Dialogue avec Tryphon, l'appel à la repentance, que Justin adresse aux Juifs, s'inscrit dans un contexte polémique très particulier[150], il n'en reprend pas moins les thèmes habituels de la parénèse prébaptismale éprouvés dans la mission auprès des Gentils[151]. L'accent y est mis sur la fonction cathartique du baptême de repentance (μετανοίας), reçu "pour la rémission des péchés" (Mc. 1,4; Mt. 3,6; Lc. 3,8). "C'est par le bain de la pénitence et de la connaissance de Dieu, qui est fait pour réparer l'iniquité des peuples de Dieu, comme le proclame Isaïe, que nous avons cru. Nous savons que ce qu'il prédisait, c'était le bain baptismal qui seul peut purifier ceux qui ont fait pénitence (τοὺς μετανοήσαντας)" (Dial. 14,1)[152].

Justin ne s'est pas interrogé sur la part respective de la foi et des œuvres dans le processus de la justification, ni sur celle de la grâce divine et du mérite de l'homme dans l'économie du salut[153]. Il lui suffit d'énoncer les conditions préalables à l'admission au baptême, qui effectuera la rémission des fautes antérieures, la régénération et l'illumination du croyant (Apol.

---

147 J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.135, souligne que la tolérance escomptée par Justin à l'égard des chrétiens ne doit pas se borner à un retour aux règles de procédure édictées par le Rescrit d'Hadrien... "Er hoffte vielmehr, dass er den Kaiser zu einer neuen Einsicht führen könnte, die von Grund auf seine Einstellung zur christlichen Religion zu ändern im Stande wäre".

148 Apol. II,12,5; 10,1-8; 15,3.

149 On pourrait, en effet, appliquer à Justin cette appréciation, énoncée par R. Bultmann à propos d'Ignace d'Antioche; Ignatius und Paulus, dans: Id., *Exegetica*. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ed. E. Dinkler, Tübingen 1967, 400-411 (p.401).

150 Voir P.J. Donahue, Jewish-Christian Controversy in the second Century. A study on the Dialogue of Justin Martyr, 1973; B.Z. Bokser, Justin Martyr and the Jews, JQR 64, 1974, 97-122; Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.157-168.

151 Matth. 28,19-20; voir le commentaire de G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, Leitourgia 31, 1970, p.19-30; Ch. Munier, Rites d'onction , baptême chrétien et baptême de Jésus, RvSR 64, 1990, 233s.

152 Voir le commentaire de W.L. Barnard, Justin Martyr, p.140s. L'auteur écrit fort justement: "Repentance, forgiveness and the new birth are part of a single complex of ideas and cannot be partitioned".

153 E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.268s.

I,61,2-4.12), de proclamer la portée universelle du bain purificateur (Apol. I,61,3: λουτρόν; Dial. 14,1; 43,2; 138,3; 141,3) et ses effets salutaires, pour la vie éternelle "... ceux qui se sont préparés par l'eau, la foi et le bois, et se sont repentis de leurs péchés, échapperont au jugement de Dieu qui doit venir" (Dial. 138,3), comme il a été démontré à l'avance par tous les symboles du temps du déluge"[154].

Appliquant aux convertis la terminologie des prosélytes juifs, Justin décrit le baptême comme "illumination: φωτισμός" (Apol. I,61,12), parce que "ceux qui ont embrassé la foi et marqué leur assentiment à la doctrine chrétienne" (Apol. I,65,1) "ont l'esprit illuminé" (Apol. I,61,12)[155]. Mais le baptême n'est pas un rite magique, qui constituerait le croyant dans un état de perfection et lui assurerait le salut à coup sûr; tout au contraire, il scelle l'engagement du néophyte de conformer sa vie aux enseignements du Christ (Apol. I,61,1) et marque ainsi l'aube d'une vie nouvelle où il s'efforcera, avec l'aide de Dieu, d'avoir en toutes choses une conduite vraiment digne du dessein de Dieu (Apol. I,10,2; 13,1). "Nous vivions dans la débauche et absolument en toute sortes d'impuretés; par la grâce de notre Jésus, selon la volonté de son Père, nous avons dépouillé toutes ces mauvaises impuretés dont nous étions revêtus; tandis que le diable nous menace, éternel adversaire, pour nous tirer tous à lui, l'ange de Dieu, c'est-à-dire la Puissance de Dieu qui nous fut envoyée par Jésus-Christ, lui tient tête, et il s'éloigne de nous" (Dial. 116,1)[156].

Héritier de la tradition catéchétique paléochrétienne, elle-même entée sur l'apologétique judéo-chrétienne, Justin insiste tout particulièrement sur la nécessité du témoignage vécu au quotidien. La parole de Jésus: "Que vos bonnes œuvres brillent aux yeux des hommes, pour qu'ils les voient et glorifient votre Père qui est dans les cieux" (Matth. 5,41) figure au cœur des enseignements sur lesquels les croyants règlent leur conduite (Apol. I,15-17; cf. 16,2). Et, jouant sur la polysémie des termes: πολιτευταί et φύλακες τῶν ἐντεταλμένων (Apol. I,65,1), Justin suggère que l'observation des commandements de Dieu, inculquée par le Logos fait chair, assure non seulement le

---

154 J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.191s.

155 E.F. Osborn, Justin Martyr, p.179s., qui renvoie à 2 Cor. 4,4 et 6; Hebr. 6,4; Joh. 1,4-8. Voir aussi O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.355s., pour le commentaire de Dial. 121-123; cf. 1 Clem. 59,2; 2 Clem. 1,4-6; Barn. 14,5s.

156 Sur les origines juives de la démonologie des apologistes et la conception du combat moral, qui s'y attache, voir U. Kühneweg, Die griechischen Apologeten und die Ethik, p.118s. et H. Wey, Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, p.132-137; 162-177. – Sur le thème antinomique du Christ, puissance de Dieu, voir E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.254s., et A.E. Rodriguez, La dynamis de Dios en s. Justino.

loyalisme sans faille des chrétiens (cf. Apol. I,12,1-4; 16,8) mais "de pouvoir être admis au salut éternel".

Force est de reconnaître que Justin ne consacre pas de développements particuliers aux problèmes d'éthique générale, à la différence d'Athénagore ou de Tertullien, qui s'inspirent largement des écrits du Portique[157]. Il lui suffit de reconnaître, au passage, l'excellence de la doctrine morale stoïcienne (Apol. II,8,1) mais c'est pour proclamer aussitôt l'absolue supériorité de la doctrine chrétienne, fondée sur les leçons de Jésus-Christ. "Ses maximes sont brèves et concises: ce n'était pas un sophiste, mais sa parole était puissance de Dieu" (Apol. I,14,5). L'idéal éthique, tracé par le Christ, se résume dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain (Dial. 93,2). "Celui qui aime Dieu de tout son cœur et de toute sa force, rempli du sentiment de la religion (θεοσεβοῦς γνώμης), celui-là n'honorera aucun autre Dieu; et il honorera, sur la volonté de Dieu, cet "ange" que lui-même le Seigneur et Dieu a aimé. Et celui qui aime son prochain comme soi-même, ce qu'il veut de bien à soi-même, il le lui veut ... Quant au prochain de l'homme, il n'est autre que l'animal raisonnable qui éprouve les mêmes sentiments que lui (τὸ ὁμοιοπαθὲς καὶ λογικόν ζῶον), l'homme" (Dial. 93,2-3)[158]. S'il entend agir conformément au précepte et à l'exemple[159] de son Maître, le chrétien usera de patience et de douceur pour arracher tous les hommes à l'avilissement et à la séduction du mal (Apol. I,16,3); il n'opposera pas de résistance, mais essaiera par sa constance et sa bonté de gagner à sa foi ceux-là mêmes qui le haïssent injustement (Apol. I,14,3). Il priera pour ses ennemis (Apol. I,15,9; 14,3) et bénira ceux qui le maudissent (Dial. 133,6; 85,7), pour qu'il soit fait par Dieu miséricorde à ses persécuteurs, à ses bourreaux, "sans vouloir la moindre revanche sur personne" (Dial. 18,3). Malgré leur hostilité (Dial. 16,4; 47,5; 96,1), il prie pour les Juifs et les appelle frères (Dial. 96,3; 108,3); il s'interdit toute espèce de racisme (Apol. I,14,3). Il renonce à toute

---

157 En Res. 22,1 l'auteur (Athénagore?) présente la tétrade stoïcienne des vertus cardinales; on notera que Justin, en Apol. I,10,1 énumère une triade de vertus, comme le moyen-platonisme contemporain: cf. Albinos, Epitomè I,4 d'après Platon, Républ. VII,536a (SC 379, p.305).

158 Le terme: ὁμοιοπαθής figure en Apol. II,1,1, associé à celui de frères (ἀδελφοί): par la bouche de Justin, les chrétiens demandent d'être traités selon leur dignité d'hommes; cf. L. Dattrino, La dignità dell'uomo in Giustino martire e Ireneo, p.209-249.

159 Sa conception du Logos intégral fait chair (Apol. II,10,1) permet à Justin d'atablir l'équation: vivre selon la raison (ou: selon le Logos) = vivre comme le Christ (Apol. II,1,2); cf. U. Kühneweg, art.cit., p.114s. voir aussi A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte; H. Merki, Ὁμοιῶσις θεῷ, Paradosis 7, Fribourg (Suisse) 1952; E. Larsson, Christus als Vorbild, Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eidkontexten (Acta Semin. NT.Upsal.23), Lund 1962.

ambition et s'efforce d'être partout un facteur de paix (Apol. I,14,2; 39,3; Dial. 110,3). Détaché des richesses et des honneurs de ce monde, il est ouvert au partage (κοινωνεῖν) avec les pauvres (Apol. I,15,2) et disposé au service de tous (Apol. I,16,1).

Ces variations sur le thème de la φιλανθρωπία chrétienne correspondent-elles à des comportements spécifiques des chrétiens? Mais encore, Justin pourrait-il s'y attarder si les faits lui infligeaient un démenti notoire? A son époque, sans doute, comme toujours, la distance fut considérable entre cet idéal éthique, partagé, du reste, par les païens et les chrétiens, et la réalité vécue[160]. Du moins l'Eglise ancienne osa-t-elle le proposer non seulement aux philosophes et aux savants, mais aux croyants de toute condition, voire à des gens sans culture (ἰδιῶται) (Apol. II,10,8)[161].

S'il aborde plusieurs questions particulières touchant la morale familiale ou individuelle, Justin les a choisies pour l'impact apologétique escompté auprès de l'empereur. Ce n'est point par hasard que l'exposé sur la doctrine et la conduite des chrétiens s'ouvre et s'achève sur les règles de morale sexuelle. Dans ses Pensées, Marc Aurèle rappelle combien son père adoptif se préoccupait de la moralité publique (I,16), et mit tout en œuvre "afin de faire cesser les amours pour les jeunes gens". L'allusion à Antinoüs, qui conclut l'exposé de Justin (Apol. I,29,4), répond à ces préoccupations d'Antonin[162].

Par réaction contre la licence des mœurs du monde gréco-romain, l'apologiste souligne l'idéal de dignité, de continence, de maîtrise de soi (ἐγκράτεια), cultivé par les chrétiens (Apol. I,15,1-7; 29,1-4). Celui-ci se traduit dans les faits, comme en témoignent nombre d'ascètes, hommes et femmes, appartenant à toutes les classes de la société (Apol. I,15,6). Alors que le refus de l'enfant et le divorce continuent de sévir dans la haute société impériale[163], Justin exalte le devoir de fidélité des époux et le respect des fins du mariage (Apol. I,15,5; 29,1), qui commandent l'union des chré-

---

160 L.W. Barnard, Justin Martyr, p.153s. Sur l'idéal de bonté et de pardon des philosophes païens de l'époque, voir H. Pétré, *Misericordia*. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme, REL 12, 1934, 376-389; *Caritas*, Etude sur le vocabulaire latin de la charité, Louvain 1948; R. Joly, Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et ἀγαπᾶν dans le grec antique, Bruxelles 1968; du même, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle, p.183s.; La spécifité de la morale chrétienne, dans: Problèmes d'Histoire du Christianisme 6, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1976, p.64-93.

161 U. Kühneweg, art.cit., p.117, observe à juste titre que la parénèse morale des apologistes, adressée à tous les fidèles convertis du paganisme, se distancie de l'idéal philosophique du sage, parvenant de haute lutte aux sommets de la vertu; cf. M. Pohlenz, Die Stoa I, p.153s.

162 J. Speigl, Der römische Staat und die Christen, p.137s.

163 Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.7s.

tiens. Quant au fléau de la prostitution, sous toutes ses formes, l'apologiste ne se contente pas d'en dénoncer les effets désastreux (Apol. I,27,1-3); il fait grief au pouvoir impérial de tirer profit de ce commerce abject, en le réglementant moyennant finances au lieu de l'extirper (Apol. I,27,2).

La doctrine du salut proposée par Justin traduit les aspirations d'un âge sur le point de basculer de la recherche philosophique à l'anxiété religieuse[164]. Se présentant comme la philosophie véritable, elle offre en la personne de Jésus-Christ, Logos et Fils de Dieu, Créateur de toutes choses, Didascale et Révélateur du mystère divin, Vainqueur du démon, du péché et de la mort, un Sauveur crédible[165], mais qui exige un acte de foi sans réticences ni compromissions. Par ailleurs, à la différence de la gnose, qui présente le salut comme la réalisation d'un droit réservé aux élus, aux parfaits, elle l'offre à tous les hommes, comme un don de la grâce divine, puisque tous sont pécheurs, et elle les anime à un effort moral intense, sous la Loi nouvelle de l'Evangile[166]. Enfin, elle ménage aux croyants un cadre ecclésial et sacramentaire, accueillant et fraternel, où ils peuvent participer au mystère du Christ-Sauveur toujours vivant, et partager l'espérance de sa Parousie glorieuse.

5. Eglise et sacrements

Dans l'Apologie, pour des raisons évidentes, Justin n'avait pas à décrire par le menu l'organisation hiérarchique ni les fonctions ministérielles des communautés chrétiennes. De fait, il ne touche cette question que d'une manière allusive, lorsqu'il mentionne "celui qui préside"[167] l'assemblée liturgique (προεστώς: Apol. I,65,3.5; 67,4.5.6) et les diacres (Apol. I,65,5; 67,5). En revanche, il n'emploie jamais les termes πρεσβύτερος ou ἐπίσκοπος, au sens technique qu'ils ont revêtu dans l'Eglise ancienne pour

164 A. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1932, p.87s.; A.D. Nock, Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933, p.135s.; G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles, p.84s.; R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine, Cambridge 1965, p.125s.

165 A plusieurs reprises Justin souligne que seuls les chrétiens apportent la preuve de leurs affirmations (Apol. I,20,3; 54,1; 58,2...). Il reproche à leurs adversaires de se laisser emporter par les préjugés, l'opinion, les passions, ce qui va à l'encontre d'une attitude vraiment philosophique (Apol. I,1-2; 11,21; 12,6; 53,12; 57,1; Dial. 68,2); cf. H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, p.130, n.49.

166 Apol. I,39s., 54,9; Dial. 69,3; 76,3 etc.; cf. O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.175s.

167 Voir T.G. Jalland, Justin Martyr and the president of the Eucharist, StPatr 5 (TU 80), Berlin 1962; L.W. Barnard, Justin Martyr, p.130-134.

désigner des ministères de direction[168]. Est-ce à dire que Justin, en présence de la structure collégiale de la chrétienté romaine et de la multiplicité de ses lieux de culte[169], a délibérément choisi un terme neutre[170], purement fonctionnel, ce qui le dispensait de préciser les particularités locales, à Rome et ailleurs[171]? Quoi qu'il en soit, le caractère très général de ses descriptions de l'initiation chrétienne et de la célébration eucharistique invite à ne point y voir un compte-rendu rigoureux de la liturgie romaine au milieu du IIe siècle[172].

---

168 La bibliographie du sujet est immense. Voir plus spécialement H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953; J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles, Paris 1956; M. Guerra y Gomez, Epíscopos y Presbyteros. Evolución semantica de los términos desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesucristo, Burgos 1962; A. Vilela, La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle, Paris 1971; R. Zollitsch, Amt und Funktion der Presbyter in den ersten zwei Jahrhunderten (Diss. Freiburg im Br.) 1973; E. Griffe, De l'Eglise des Apôtres à l'Eglise des presbytres, BEL 78, 1977, 81-102.

169 P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, p.334-345. L'auteur observe qu'en 144 Marcion se trouve confronté à un synode de presbytres et de didascales (Epiphane, Haer. 42,1s.).

170 Chez Hermas (Vis. II,4,3) et Irénée (= Eusèbe, H.E. V,24,14) le terme désigne les presbytres qui ont gouverné l'Eglise de Rome; chez Clément d'Alexandrie (Strom. VII,15), l'évêque dirigeant la communauté chrétienne, en accord avec le clergé local.

171 Si, à l'époque où Justin rédige son Apologie, l'épiscopat monarchique a notablement progressé, il n'est pas encore établi partout, même en Orient (Antioche, Alexandrie, Ancyre: cf. Eusèbe, H.E. V,16,5). Et comment savoir qui fut le premier "évêque monarchique" de Rome? Sur quels critères en décider? Détail significatif: vers 155-166 (date probable du règne d'Anicet, d'après W.R. Schoedel, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch, ANRW II,27,1 (1992), p.353), Anicet cède la présidence de l'eucharistie à Polycarpe de Smyrne – c'est donc qu'il possédait normalement cette présidence.

172 Peut-on, du reste, parler de la liturgie romaine de cette époque, comme s'il s'agissait d'une entité unique, alors que les divers groupes ethniques possédaient leurs propres lieux de culte (*domus ecclesiae*), cf. R. Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne, Rome 1959, p.54s.; G. La Piana, The Roman Church at the end of the second century, HThR 18, 1925, 214-277; R.E. Brown–J.P. Meier, Antioche et Rome, Paris 1988, p.205 et 215-217. Compte tenu de la multiplicité des lieux de culte romains attestée par Justin lui-même, dans sa réponse au préfet Rusticus (*Acta Justini* 3,1), et de leur autonomie relative (si le (les) presbytre responsable réunissait les fidèles, baptisait et présidait la synaxe eucharistique), on comprend que les papes aient, de bonne heure, tenu à marquer l'unité de la communauté des chrétiens de Rome par des institutions assurant les liens entre les divers groupes: le rite du *fermentum* (cf. A. Chavasse, A Rome, l'envoi de l'eucharistie, rite unificateur de l'Eglise locale, RB 97, 1988, 7-12); l'administration du partrimoine du *corpus christianorum*; la prise en charge du clergé et des œuvres d'assistance (Eusèbe, H.E. VI,43,11); la tenue du synode romain; cf. C.G. Fürst, *Cardinalis*. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalkollegiums, München 1967, p.14s.; Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain,

Les renseignements que Justin nous donne sur le baptême et l'eucharistie n'en sont pas moins précieux; ils constituent, avec la Didachè, la Tradition apostolique et les œuvres de Tertullien, l'une des sources les plus importantes de notre connaissance de la liturgie paléochrétienne[173]. Le fait est d'autant plus remarquable que l'Apologie est destinée d'abord à un public non-chrétien. Il est vrai que, s'il voulait dissiper les préjugés tenaces qui les entouraient, l'apologiste se devait de lever le voile sur les "mystères" chrétiens. Justin ne s'est pas dérobé à ce devoir (Apol. I,61,1), malgré les réticences qu'il pouvait avoir à parler des rites chrétiens[174].

L'exposé liturgique de Justin est centré sur l'initiation chrétienne (Apol. I,61-66), dont l'unité sacramentelle et théologique est vigoureusement soulignée[175], d'autant que son anamnèse (Apol. I,67,1) commande toute la vie chrétienne; celle-ci est louange et action de grâces, adressée au Créateur de l'univers, par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint (Apol. I,67,2) et se fortifie par la liturgie dominicale (Apol. I,67,3-8) et la charité vécue dans l'entraide fraternelle (Apol. I,67,6-7)[176].

> Ceux qui se sont laissé convaincre par la vérité de nos enseignements et de notre doctrine, y croient et déclarent pouvoir y conformer leur conduite, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu dans le

---

p.261-274; A. Hamman, Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin, p.365s.

173 La plupart des historiens de la liturgie ont étudié séparément les témoignages de Justin relatifs au baptême et à l'eucharistie; voir à ce sujet les travaux de Benoît, Dujarier, Hamman, Kretschmar (1970), Rordorf (1962), Saxer, cités dans notre Bibliographie générale.

174 A. Benoît, Le baptême chrétien au second siècle, p.140 parle de "répugnance": Justin, qui avait présenté le christianisme comme une doctrine philosophique, aurait ressenti toute la difficulté d'intégrer dans cette conception la notion de baptême. "Quelle valeur peut-il avoir, en effet, lorsqu'on présente la conversion sous l'aspect du seul aboutissement de l'effort humain? En quoi est-il nécessaire, puisque aussi bien Socrate et Héraclite étaient déjà chrétiens? Quelle place peut-il tenir dans une vue du christianisme où la notion de grâce ne joue qu'un rôle extrêmement effacé?)" – Mais s'il est exact que Justin se réfère à la pratique de la communauté chretienne (Apol. I,61,1: ἀνεθήκαμεν ἑαυτούς; 2: τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα – ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων; 65,1: ἡμεῖς δὲ ... ἄγομεν; 2: ἀσπαζόμεθὰ 66,2: λαμβάνομεν; 67,1: ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν; 2: οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν ...), et fait état des traditions théologiques concernant le baptême (Apol. I,61,9s.; 63,9s.; 66,2s.; 67,8), où est sa répugnance à parler du baptême, qui constitue une partie intégrante du "mystère" de l'initiation chrétienne?

175 Voir plus haut, l'analyse détaillée d'Apol. I,61-67; cf. C.I.K. Story, Justin's Apology I, 62-64, its importance for the author's treatment of christian baptism, p.172-178.

176 W. Rordorf, et al., L'eucharistie des premiers chrétiens: Justin (M. Jourjon), p.78; l'auteur renvoie à Ph. Hubert, Histoire du culte eucharistique en Occident, 2 vol. 1965.

> jeûne la rémission de leurs péchés antérieurs, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite ils sont conduits par nous dans un endroit où il y a de l'eau, et, comme nous-mêmes avons été régénérés, ils connaissent une sorte de "régénération"; en effet, c'est au nom de Dieu le Père et le souverain de l'univers, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et de l'Esprit saint, qu'ils sont baignés dans l'eau. Car le Christ a dit: "Si vous n'êtes pas régénérés, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux" (Apol. I,61,2-4).

La description de Justin suppose achevée la catéchèse prébaptismale; rien n'est dit sur la durée de cette catéchèse, son objet, ses responsables. Si l'éveil à la foi peut être le fait de rencontres personnelles (Dial. 2-8; Apol. I,14,3), dans la mesure où tous les chrétiens, même les moins instruits, ont à cœur d'annoncer la Bonne Nouvelle (Apol. I,60,11; II,2,2), il existe cependant, dès l'époque de Justin, des didascales[177] de profession, qui dispensent une instruction doctrinale et morale plus poussée à tous les candidats au baptême désireux d'approfondir les rudiments de la foi et de s'exercer à vivre chrétiennement (Apol. I,6,2; Dial. 35,2; 96,2.3; 108,3; 133,1; Apol. II,2,9). Ces initiatives individuelles ne méritent pas encore le nom de catéchuménat, puisqu'elles ne sont pas nécessairement reconnues et ordonnées par la hiérarchie et que les candidats au baptême ne possèdent pas encore de statut particulier dans la communauté locale[178]. La situation décrite par Justin annonce toutefois l'institution, dont les contours se précisent peu à peu dans la deuxième moitié du IIe siècle[179]. En effet, les conditions préalables à l'admission au baptême sont déjà nettement définis: se repentir de ses fautes antérieures, croire à tout ce que l'Eglise enseigne, s'engager à y conformer sa conduite (Apol. 61,2; 66,1). Comme l'observe justement M. Dujarier, la troisième condition ne consiste pas seulement à "promettre de vivre selon cette doctrine, mais à assurer qu'on est

---

177 Voir W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus, Hildesheim 1975 (= Göttingen 1915); G. Bardy, Les écoles romaines au second siècle, RHE 28, 1932, 501-532; U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Leiden 1989; P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, p.323s.; C. Markschies, Valentinus Gnosticus?, Tübingen 1992, p.388s.

178 Voir P. de Puniet, art. Catéchuménat, DACL 2,2 (1910), 2579-2621; B. Capelle, L'introduction du catéchuménat à Rome, TAM 5, 1933, 129-154; J. Daniélou, La catéchèse aux premiers siècles, Paris 1968; G. Groppo, L'evoluzione del catecumenato nelle Chiesa antica dal punto di vista pastorale, Salesianum 41, 1979, 235-255; V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne du II^{e} au VI^{e} siècle, p.72s.

179 B. Kleinheyer, Die Feier der Eingliederung in der Kirche, Regensburg 1989, p.45s.; B. Neunheuser, Taufe und Firmung, p.34-60.

capable de vivre selon cette doctrine[180]. Une telle déclaration suppose évidemment qu'il y a eu antérieurement une période laissant le temps d'opérer, parallèlement à l'instruction, cette conversion des mœurs décrite en Apol. I,14"[181].

Les sujets dont on a reconnu[182] qu'ils possédaient les qualités requises sont admis aux sacrements de l'initiation; une période ultime de préparation, consacrée à la prière et au jeûne, témoigne de leur μετάνοια et leur fait découvrir la solidarité qui les unit dans cet effort avec leurs frères dans la foi (Apol. I,61,2; cf. Didachè 7,4)[183].

L'initiation proprement dite comporte deux temps forts: le baptême et l'eucharistie baptismale; elle se déroule sans solution de continuité: dès qu'ils ont reçu le baptême, les néophytes sont introduits dans l'assemblée de prière, afin de participer à l'eucharistie. Le baptême se fait, en un lieu approprié, en présence d'un petit groupe de témoins qualifiés, qui représentent la communauté locale[184]. Il est administré au nom de la Trinité (Apol. I,61,3.10.13), mais Justin ne précise ni la forme du rite[185] ni celle de

---

180 Le verbe ὑπισχνέομαι a le sens prégnant de: déclarer hautement, se faire fort de, et δύναμαι, employé comme auxiliaire au présent, signifie: être en état de (M. Dujarier, op.cit., p.189).

181 Cf. Apol. II,2,2.

182 Justin ne précise pas les formes (juridiques? liturgiques?) du nécessaire examen d'admission, que les candidats devaient solliciter avec l'appui de ceux qui les avaient gagnés à la foi et instruits des exigences de la vie chrétienne. On sait qu'à la même époque, les rabbins ont élaboré un rituel extrêmement rigoureux, afin d'empêcher une admission incontrôlée des prosélytes. Le converti devait se présenter devant un *beth dîn*, c'est-à-dire un comité habilité pour statuer sur un cas juridique. L'entrée dans le judaïsme étant considérée comme un jugement (*mishpat*), elle doit se faire en présence de trois personne, aptes à faire partie d'un tribunal; cf. *Yebamoth* 47a-b; *Gerim* 1 (Dujarier, p.82s.).

183 Sur la fonction pénitentielle du jeûne dans la tradition judéo-chrétienne, voir R. Arbesmann, art. Fasten, RAC VII, 481s. Le jeûne prébaptismal est mentionné aussi par Clément d'Alexandrie, Exc. Theod. 83; Tertullien, Bapt. 20,1; Trad.apost. 20,7; Ps. Clem. Recogn. VII,37.

184 A. Benoît, Le baptême au second siècle, p.10-11, asssigne à ces témoins du baptême (les τινες ἄλλοι, de *Didachè* 7,1-4) non seulement le rôle de représentants de la communauté qui acueille, et de garants de la foi du baptisé, mais la fonction d'attester la validité du sacrement. "Nous serions là aux origines du parrainage". Voir la mise au point de M. Dujarier, op.cit., p.293-297, qui conclut: "Dans l'acte du baptême, le parrainage revêt seulement l'aspect d'un accueil communautaire. Là où il tient son rôle de garantie, c'est avant le sacrement, et même avant la catéchèse".

185 Les commentateurs sont unanimes à interpréter le terme *loutron* dans le sens d'un baptême par immersion, semblable à celui du baptême des prosélytes juifs, contemporain; cf. B. Kleinheyer, op.cit., p.26; S. Légasse, Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien, BLE 77, 1976, 3-30; T.M. Taylor, The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism, NTS 2, 1955/56, 193-218. – On notera que, à la différence de la *Didachè* 7,2-3, Justin ne précise rien sur l'eau baptismale comme telle.

la profession de foi, qui devait l'accompagner[186], pas plus qu'il ne mentionne d'imposition des mains précédant ou suivant le baptême, avant la première réception de l'eucharistie.

Eminemment traditionnelle, la théologie baptismale de Justin s'articule autour de quelques idées-forces, étroitement associées, qui visent à expliciter les effets du sacrement[187]. Comparé à la naissance naturelle, le baptême est comme une nouvelle naissance (ἀναγέννησις: Apol. I,61,3; 66,1), une nouvelle création (καινοποιηθέντες: Apol. I,61,1). Alors que la première fait de nous "les enfants de l'ignorance et de la nécessité" (Apol. I,61,10), la seconde nous ouvre à la liberté et à la connaissance[188], en nous inspirant le repentir et en nous obtenant le pardon de nos péchés. Lorsque le baptisé sort du bain (λουτρόν) purificateur, lavé de ses péchés antérieurs[189], en accomplissement de la prophétie d'Isaïe[190], il est une créature nouvelle, à l'instar du nouveau-né, issu du sein maternel[191]. L'empreinte, plus johannique que paulinienne de cette théologie, apparaît aussi dans la notion de l'illumination (φωτισμός: Apol. I,61,12-13; 65,2), appliquée au baptême[192].

---

186 En l'absence de toute précision de la part de Justin, il serait téméraire de vouloir transposer à son époque le rituel de la Tradition apostolique, avec la triple interrogation sanctionnée par une triple immersion (éd. Botte, p.48s.). V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne ..., p.59, se contente de dire: "Le baptême n'est pas pris mais donné, cela "au nom de Dieu, le père et maître de tout, de Jésus-Christ, notre sauveur et du Saint-Esprit ... Le bain baptismal est le signe d'une foi et ouvre l'accès à la communauté des croyants". A la différence de la *Didachè* 7,3 et 4, Justin ne mentionne pas expressément la personne d'un "baptiseur"; on ne conclura pas de ce silence que Justin atteste la persistance d'un *"self-baptism"*; cf. A. Benoît, op.cit., p.146.

187 L'ouvrage de référence est ici celui de A. Benoît, Le baptême chrétien au second siècle, p.138-185, voir aussi B. Neunheuser, Taufe und Firmung, HDG IV,2 (1983); Bibliographie, *ibid.*, p.34.

188 On notera la disposition en chiasme, chère à Justin.

189 Pour Justin le baptême n'a pas à remettre de péché originel, puisque cette notion est étrangère à son esprit; discussion du passage: Apol. I,61,10, où l'on a voulu voir une affrmation implicite du péché originel, par A. Benoît, op.cit., p.151s.

190 Le texte d'Isaïe 1,16-20 est souvent appliqué par les Pères anténicéens à la préparation prébaptismale, pour inculquer la nécessité d'une conversion sincère; cf. Clément de Rome, 1 Cor. 8,4; Irénée, A.H. IV,29,2; 68,1; Clément d'Alexandrie, Paed. III,89,2; Strom. V,119,1; Ps. Hippolyte, Serm. in s. theophanias 10; Cyprien, Test. I,24; III,52,113.

191 Pour A.J. Bellinzoni, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr, p.134-138, Justin rapporte en Apol. I,61,4, une tradition indépendante de Jn. 3,3-6, attestée par ailleurs; v.s. chapitre VIII, note 46.

192 J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology: Its Origin and Early Development, p.157-198, examine l'origine de la notion de *photismos* chez Justin; dans le Nouveau Testament, le nom et le verbe servent à désigner la foi chrétienne comme illumination; cf. 2 Cor. 4,4; Eph. 1,18; 2 Tim. 1,10. En Heb. 6,4; 10,32, le verbe est employé en un contexte baptismal, cette tendance se renforce à partir du II^e^ siècle:

L'explication proposée par Justin dans l'Apologie revêt un caractère nettement rationaliste et intellectualiste: la doctrine chrétienne illumine l'intelligence du croyant; elle apporte la réponse à sa quête de la vérité[193]. Mais cet aspect n'épuise pas la réalité. Dans le Dialogue, Justin précise que l'illumination baptismale ouvre au fidèle "les portes de la lumière", qui lui donneront accès à la vision de Dieu (Dial. 7,3; 2,6), et il ajoute que celle-ci n'est possible que lorsque l'homme a reçu le Saint-Esprit (Dial. 4,1). Comme il indique, par ailleurs, que l'illumination qui s'effectue "au nom du Christ" est à mettre en relation avec les dons de l'Esprit (Dial. 39,2), se pose la question des rapports établis par le didascale romain entre le baptême et le Saint-Esprit.

On sait que la doctrine du Saint-Esprit ne tient que fort peu de place la pensée de Justin[194]; aussi ne faut-il pas s'attendre à de longs développements sur ce sujet à propos du baptême. Malgré tout, plusieurs passages du Dialogue renferment des allusions aux dons de l'Esprit, désignant tantôt des charismes particuliers, tel le don de prophétie (Dial. 82,1), réservés à certains membres de la communauté (Dial. 88,1), tantôt des présents (δόματα: Dial. 87,5; cf. Ps. 68,18 = Eph. 4,9) accordés à tous les croyants. A leur propos Justin cite la prophétie de Joël, d'après laquelle l'Esprit sera répandu sur toute chair (Dial. 87,6), chacun recevant, selon sa dignité (ἄξιον: Dial. 87,5; ὡς ἄξιοι: Dial. 39,2), un don différent. Si tous les croyants possèdent l'Esprit, on peut se demander si ce don ne leur est pas accordé au baptême.

Le fait est que les textes que l'on vient de citer ont une résonance baptismale, tout comme ceux où Justin parle de l'habitation du Christ, du Logos, ou de l'Esprit, dans le croyant (Dial. 54,1; 86,6); d'autre part, le

---

cf. Ignace, Rom., inscr.; Clément d'Alexandrie, Protr. 94,2; Paed. 1,26,1; Strom. V,15,3; G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon, *ad v.* Il n'est donc pas indispensable de recourir à une influence directe des religions à mystères. "Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pu y avoir une influence des mystères sur les différents auteurs du Nouveau Testament, comme sur les traducteurs de la Septante elle-même ...", ajoute A. Benoît, op.cit., p.169.

193 "Justin situe en premier lieu la rédemption dans l'ordre de la connaissance. Il ne néglige pas les autres aspects, mais le problème de la connaissance l'intéresse en premier lieu. Au point de départ de celle-ci se trouve la gnose du Christ, laquelle est rendue possible par la grâce, dont l'initiative vient non pas de l'homme, mais de Dieu", écrit N. Pycke, Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin, p.85; voir aussi M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Paris 1958, p.65-68; 88-97 et R. Joly, Christianisme et philosophie, p.118s.

194 V.s. chapitre IX,2; voir aussi G. Kretschmar, La doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée, p.15-28; J.P. Martin, El Espíritu Santo en los orígenes del christianismo, p.141s.; E. Morgan Wynne, The Holy Spirit and christian experience in Justin Martyr, p.172-177.

maître de Tatien[195] oppose à la circoncision et au baptême des prosélytes, qui font partie de l'initiation juive, le baptême par l'Esprit-Saint, de l'initiation chrétienne (Dial. 29,1). Les historiens se sont demandés si ce baptême par l'Esprit-Saint, dont parle Justin, désigne un rite particulier, dissocié du bain baptismal, ou se rapporte tout simplement à celui-ci, dont il désignerait un aspect particulier[196]. A ce propos, force est de reconnaître que, dans la description qu'il donne de l'initiation chrétienne, Justin ne mentionne aucun des rites particuliers (onction d'huile, imposition de la main, signation) auxquels la tradition a rattaché le don de l'Esprit. D'autre part, lorsqu'il oppose à la circoncision charnelle donnée au peuple juif en raison de sa dureté de cœur (σκληροκαρδία: Dial. 18,2) la circoncision spirituelle et salutaire des chrétiens (Dial. 28,3-4; 41,4; 43,2; 44,4), c'est bien qu'il a en vue l'ablution baptismale. Les allusions qu'il fait au baptême de Jésus vont dans le même sens, dans la mesure où il souligne que le Christ reçut l'Esprit au moment de son baptême, "pendant qu'il sortait de l'eau" (Dial. 88,1-3).

Compte tenu de tous ces éléments, il semble légitime de conclure que, pour la communauté dont l'apologiste reflète les vues, le bain baptismal était censé produire tous les effets salutaires que l'on vient d'énumérer: rémission des péchés, régénération, circoncision spirituelle, don de l'Esprit[197]. Ces effets spirituels[198] attestent l'intégration du néophyte à la communauté des chrétiens[199]; très concrètement celle-ci s'effectue lorsque le

---

195 Tatien développe toute une théologie de l'Esprit "qui s'accorde très bien avec les notions baptismales", estime A. Benoît, op.cit., p.173, qui renvoie à son Discours aux Grecs, et au commentaire d'A. Puech, *ad loc.*, p.68,70.

196 Ce qui est ici, en jeu, évidemment, c'est la préhistoire du sacrement de confirmation, qui fut l'objet d'âpres contestations au début de ce siècle. Plus récemment les travaux de G. Dix, The theology of the Confirmation in relation to Baptism, Dacre Press 1946; The Seal in Second Century, in: Theology 51, 1948, 7-12; G.W.H. Lampe, The Seal of the Spirit. A Study of the Doctrine of Baptism and Confirmation in the NT and the Fathers, London 1952; Th. Marsh, The Origin and Significance of the NT Baptism, Manchester 1941; Th. Marsh, Confirmation in its relation to Baptism, IThQ 27, 1960, 259-293, ont relancé le débat; cf. V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne, p.643-647; B. Kleinheyer, Die Feier der Eingliederung in die Kirche, Regensburg 1989, p.27s.

197 A. Benoît, op.cit., p.180; l'auteur observe aussi qu'il n'est pas trace d'une influence paulinienne sur la conception du baptême chez Justin, ibid., p.184.

198 En Apol. I,61,13, Justin souligne que le baptême est donné "au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce-Pilate". Or, c'est précisément "au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce-Pilate", que se pratique l'exorcisme (Apol. II,6,6; Dial. 30,3; 76,6; 85,2). Est-ce à dire que, pour Justin, le baptême avec sa formule a une valeur d'exorcisme? Quoi qu'il en soit, la doctrine démonologique de l'apologiste aboutit à voir dans le baptême la libération du pouvoir du démon: cf. Dial. 103,4; 125,4; 131,5.

199 O. Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit, Freiburg/Schweiz 1953; Die Taufe als rechtserhebli-

baptisé est introduit dans l'assemblée des "frères"[200], pour y participer à la prière commune et à l'eucharistie, qui marque le sommet de l'initiation (Apol. I,65,1).

Dans l'Apologie, Justin donne deux descriptions de la synaxe eucharistique[201]. La première (Apol. 65) s'inscrit dans un contexte baptismal, à l'instar de la Tradition apostolique (c.21), des Actes de Thomas (c.26s.; 50; 157) des Actes de Pierre (c.5), de l'Evangile de Philippe (sent. 23; 68), la seconde (I,67,3-8) présente la synaxe dominicale, à l'instar de la *Didachè* (c.9 et 14), d'Ignace d'Antioche (Eph. 13,1; 20,1; Magn. 7,2; Trall. 7,2; Smyrn. 7,1; 8,1) et d'Irénée (IV,18; V,2). Si l'intention apologétique a conduit Justin à mettre en relief certains aspects des rites chrétiens, notamment la parfaite décence[202] de leur accomplissement (Apol. I,65,3 et 5; 67,5), la noblesse morale des enseignements[203] et des exhortations qui s'y trouvent dispensés (Apol. I,65,1; 67,4), l'importance des œuvres d'assistance prises en charge par la communauté (Apol. I,67,6-7), son témoignage n'en demeure pas moins parfaitement représentatif de la liturgie paléochrétienne[204].

---

cher sakramentaler Akt in der christlichen Frühzeit, Österr. Archiv f. Kirchenrecht 20, 1969, 257-269, insiste, à juste titre, sur les aspects sociétaires (juridiques) de l'intégration à la communauté des chrétiens; du même, Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325, Freiburg/Schweiz 1974, p.152-168. – Le plus important, sans aucun doute, des effets "juridiques" liés au baptême, dut être, pour bien des candidats issus des classes inférieures de la société, l'assurance de pouvoir compter désormais sur les services d'assistance des communautés; cf. Apol. I,67,6-7; Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.95-107.

200 Voir M. Dujarier, L'Eglise fraternité. I. Les origines et de l'expression ἀδελφότης –*fraternitas* aux trois premiers siècles du christianisme, Paris 1991.

201 Nombre d'historiens consacrent une place notable aux descriptions de Justin, voir, plus particulièrement Goodenough, p.271-278; Barnard, p.142-150; et les travaux cités dans la Bibliographie sous les noms de G. Blum, M. Jourjon, V. Saxer, D. van den Eynde (1957), et la synthèse de J. Betz, Eucharistie. In der Schrift und Patristik, HDG IV,4a (1979), p.32s.

202 A propos du baiser liturgique, voir G. Stählin, art. φιλέω, φίλημα, ThWNT IX (1973), p.138; 140s.; K. Thraede, Ursprünge und Formeln des "Heiligen Kusses", im frühen Christentum, JbAC 11/12, 1968-69, 124-180.

203 Les termes νουθεσία et πρόκλησις, employés à cet effet, n'ont pas valeur technique. Cependant, le premier est employé par Ignace d'Antioche, Eph. 3,1. Les Constitutions apostoliques parlent de παράκλησις καὶ νουθεσία, II,58,3; cf. Ps. Clement, ep. ad Jacobum, 12; PG 2,48A.

204 Voir les observations de J. Betz, Eucharistie, p.25s. sur la possibilité d'élaborer une conception d'ensemble de l'eucharistie aux trois premiers siècles. Sur les relations éventuelles entre la liturgie eucharistique paléochrétienne et la liturgie juive, voir J.P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'"Eucharistie" chrétienne, Revue Biblique 63, 1958, p.371-399; L. Bouyer, Eucharistie, Paris, 1966, p.35-136.

Justin écrit à Rome, mais sa description de l'eucharistie s'intègre harmonieusement dans le cadre élargi des liturgies de l'aire hellénistique[205], dont il partage un certain nombre de traits communs: la synaxe a lieu le dimanche, en mémoire de la création du monde et de la résurrection du Sauveur (Apol. I,67,7); les formules de prières ne sont pas encore fixées[206], mais laissent une large part à la libre improvisation du célébrant (Apol. I,65,4; 67,5). Toutefois le rituel obéit déjà à quelques règles précises, qui assignent à chacun son rôle particulier: seul le président (προεστώς) prononce l'action de grâces, "adressée au Père de l'univers, par le nom de son Fils et de l'Esprit-Saint" (Apol. I,65,3; cf. 67,5; Dial. 116,3); il appartient au peuple fidèle (λαός) d'exprimer son accord en proclamant l'*Amen* (Apol. I,65,4; 67,5). C'est encore au président de l'assemblée qu'il revient de prononcer l'homélie[207], qui succède aux lectures, tirées des Mémoires des Apôtres ou des ouvrages des prophètes (Apol. I,67,3). Lui incombe enfin la responsabilité redoutable de répartir le plus équitablement possible les dons en nature ou en espèces, collectés en vue de subvenir aux besoins des frères nécessiteux (Apol. I,67,6-7). De toute évidence, le stade de l'agape, plus ou moins improvisée, et difficilement adaptée à des situations de dénuement extrême, est dépassé[208]: la prise en charge des orphelins, des veuves, malades, hôtes de passage, indigents de toute espèce (Apol. I,67,7) rend nécessaire une gestion financière rigoureuse. Nombre d'historiens se plaisent à souligner que Justin associe étroitement le culte chrétien et les institutions caritatives des églises locales[209].

La prière d'action de grâces prononcée sur les éléments de l'eucharistie (Apol. I,65,3; 67,5) s'inscrit dans la tradition des prières juives accompagnant les repas (*berakoth*); leur dessin général et leurs thèmes majeurs (= adoration, louange, reconnaissance) sont analogues[210]. Jésus avait respecté cette tradition à la dernière cène, qu'il partagea avec ses disciples. Justin rapporte expressément au Christ l'institution de l'eucharistie (Apol. I,66,3).

---

205 Pour l'aire syro-palestinienne, voir W. Ehlert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

206 Barnard, p.145s., discute les opinions de H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, et de Dom Gr. Dix, The Shape of Liturgy, London 1945.

207 Justin emploie le terme en son sens liturgique de: prédication, Dial. 28,2; 85,5.

208 Voir. E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum, Solothurn 1909; Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, Upsala 1951; A. Hamman, Quelle est l'origine de l'agape? Studia patristica TU 107, 1970, 351-354.

209 J. Colson, La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Paris 1960; A. Hamman, Liturgie et action sociale. Le diaconat aux premiers siècles, La Maison-Dieu 36, 1953, 151-172.

210 Strack–Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash, IV, p.611-639: ein altjüdisches Gastmahl; A. Stuiber, art. Eulogia, RAC VI, 914s.

S'il ne précise pas la teneur de la prière par laquelle les éléments sont "eucharistiés" (Apol. I,66,2), il indique toutefois que cette prière vient du Christ (Apol. I,66,2; cf. 13,1). Est-il besoin de rappeler que l'apologiste évoque avec toute la netteté désirable la nature de ces éléments (Apol. I,67,5; 65,3), le pain et la coupe d'eau et de vin trempé[211]?

Le pain et le vin "eucharistiés" ne sont pas une nourriture ni une boisson ordinaires (Apol. I,66,2). Fidèle à la tradition des églises, Justin affirme sans ambages que cette nourriture est la chair et le sang de Jésus-Christ. La force de cette affirmation de l'Apologie ressort d'autant plus nettement que les chrétiens sont alors en butte aux pires accusations; or l'apologiste ne cherche nullement à atténuer sa déclaration, en alléguant qu'il parle par mode de figure ou de symbole.

Si le réalisme eucharistique de Justin est particulièrement prononcé, force est de reconnaître que les considérations théologiques dont il entoure ses affirmations sont d'interprétation délicate. En Apol. I,66,2, il instaure une comparaison entre la manière dont le Christ, "fait chair par la vertu du Logos de Dieu", avait une chair et du sang, et la manière dont les éléments du pain et du vin deviennent le corps et le sang du christ "par un discours de prière qui vient de lui" (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ)[212], mais il ne se pose pas la question de savoir comment s'opère cette mutation mystérieuse et il serait vain de vouloir préciser davantage sa pensée. Le didascale romain est également tributaire de la tradition lorsqu'il affirme que "notre sang et nos chairs sont nourris, κατὰ μεταβολήν[213] de cette nourriture, "qui

---

211 Osborn, p.182 se rallie aux arguments de M. Goguel, L'eucharistie des origines à Justin Martyr, Paris 1910, p.227, contre l'opinion de A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, TU 7, 1891, p.128s.

212 Le sens de ce passage a été très controversé; voir, entre autres, les études citées sous les noms de Agrelo, Cuming, Gelsten, Perler. Nous nous rallions, pour notre part, à la traduction de ce dernier, qui compare le passage en question avec la formule de consécration de la Tradition d'Hippolyte, et conclut: "Wie durch Gottes-Logos Jesus Christus Fleisch geworden ist, so wird durch Gebets-Logos die Speise zur Eucharistie", art.cit., p.303, repr. in O. Perler, Sapientia et Caritas, Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag, hrg. von D. Van Damme u. O. Wermelinger unter Mitarbeit von F. Nuvolone, Freiburg/Schweiz, p.478.

213 O. Perler, ibid., p.307(482) traduit: "Die zur Eucharistie gewordene Speise ernährt Fleisch und Blut nicht nach gewöhnlicher Art, sondern unserer Umwandlung gemäss", et commente:"... nicht ein Gegensatz zwischen Christi Fleisch und Blut und unserem Fleisch und Blut liegt vor, sondern eine wenigstens latente Gegenüberstellung der dreifachen *metabolè* in der Menschwerdung, in der Eucharistie, in der Parusie. In allen diesen Wandlungen ist der göttliche Logos die wirksame Ursache: Wie der Logos-Dynamis die Welt erschafft, erhält, ordnet, so bewirkt er die Inkarnation, macht er Brot und Wein zur Eucharistie, d.h. zu Fleisch und Blut des menschgewordenen Logos, wandelt er die mit Fleisch und Blut Christi genährte Leiber um, ihnen auf diese Weise die Auferstehung und damit das Heil sichernd", *ibid.*, p.308(483). On rapprochera le texte de Justin de Jn. 6,25-60; Ignace, Smyrn. 7,1; Irénée A.H. IV,18,4-5; V,2,1-3.

est la chair et le sang de Jésus fait chair"; au delà du processus purement biologique, la dimension spirituelle, voire eschatologique, de l'eucharistie est évoquée avec une sobre discrétion.

Justin, dans l'Apologie, n'aborde pas l'aspect sacrificiel de l'eucharistie[214]. Cependant, aux sacrifices sanglants, aux libations et offrandes d'encens des cultes païens[215], il oppose les "discours de prière et d'action de grâces" (λόγοι εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας: Apol. I,13,1), que les chrétiens adressent au Créateur de l'univers. "La seule manière digne de l'honorer, ajoute-t-il, est de ne point consumer inutilement les choses qu'il a créées pour notre subsistance, mais de les consommer pour notre bien et celui de ceux qui sont dans le besoin ... Dieu, en effet, n'a pas besoin d'offrandes matérielles de la part des hommes, puisqu'il est évident que c'est lui qui donne tout" (Apol. I,10,1).

Dans le Dialogue avec Tryphon, Justin fait à diverses reprises allusion à l'eucharistie (Dial. 41,1-3; 70,4; 117,1-5). Le passage le plus explicite (Dial. 41,1-3) s'inscrit dans un contexte typologique particulier, celui des figures du Christ[216] contenues dans les rites sacrificiels de l'Ancien Testament: l'Agneau pascal (Dial. 40,1-3), les deux boucs du Jour de l'Expiation (Lev. 16: Dial. 40,4), l'offrande de la fleur de farine (Lev. 14,10). Parmi ces rites le Christ a choisi l'élément le moins matériel, la fine fleur de froment, pour exprimer le caractère spirituel du sacrifice de la Nouvelle Alliance. Cette offrande, en effet, est une préfiguration de l'eucharistie, "que le Christ a prescrit de faire, en mémorial (εἰς ἀνάμνησιν) de la souffrance[217] qu'il endura pour les hommes, qui sont purifiés dans leurs âmes de toute perversité" (Dial. 41,1).

Anamnèse de la passion, l'eucharistie est réitérée chaque dimanche; le peuple chrétien y commémore les hauts faits de Dieu (*magnalia Dei*: Ex. 14,13; Dt. 10,21; Ps. 71(70),19; Ac. 2,11 etc.), dans l'histoire du salut,

---

214 Parmi une foule de travaux nettement marqués par leur appartenance confessionnelle, on pourra se réferer à ceux, plus récents de Betz, Chat, Dugmore, Frank, Lathorp, de Watteville.

215 Voir R.P.C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine, dans: *Idem*, Studies in Christian Antiquity, London 1985, p.90-93.

216 O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, p.177-182, examine la structure de la section: Dial. 40-42, et indique les passages parallèles; voir aussi P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, p.273-277.

217 La notion de mémorial a fait l'objet de nombreux travaux depuis 1950; le ThWNT X (1979), cite 36 ouvrages ou articles sur la question, parus entre 1950 et 1979, on retiendra, entre autres, H. Kuhn–A. Darlapp–J.A. Jungmann, art. Anamnese, LThK I, 483-486; W. Theiler, art. Erinnerung, RAC VI, 43-54; W. Schottroff, Gedenken im Alten Orient und im AT; N.A. Dahl, *Anamnesis*, Memory and Commemoration in Early Christianity. Jesus in the Memory of the Early Church, 11-29.

depuis la création du monde jusqu'à la Passion et à la Résurrection de Jésus-Christ, notre Sauveur (Dial. 41,1-3; 70,4; 117,3). Mais faire mémoire de l'action de Dieu pour son peuple, "c'est renouveler et actualiser son active présence"[218]. De ce fait, l'eucharistie scelle "le pacte qui lie réciproquement Dieu et son peuple, Dieu s'engageant à continuer pour lui son action salvatrice, le peuple à lui en rendre grâces dans le pain et le vin, comme dons essentiels de sa bienveillance"[219].

Mémorial de la passion de Jésus-Christ, l'eucharistie est aussi le sacrifice pur, offert en tout lieu", annoncé par Malachie (Mal. 1,10-12)[220], pour être le sacrifice parfait de l'ère messianique. Justin allègue la prophétie, à trois reprises: en Dial. 28,5, il oppose aux sacrifices révolus du peuple juif celui qui est offert en tout lieu au nom du Seigneur, "sacrifice pur, car son nom est glorifié (δεδόξασται) parmi les nations"; en Dial. 41,1-3, il désigne clairement le pain de l'action de grâces (εὐχαριστίας) et la coupe de l'action de grâces comme étant le sacrifice pur de la prophétie, offert en tout lieu par les chrétiens venus des nations; en Dial. 117,1-5, aux Juifs qui prétendent que le culte synagogal de la Diaspora, appelé à remplacer les sacrifices offerts à Jérusalem, constitue désormais le sacrifice agréable à Dieu, Justin concède que "des prières et des actions de grâces (εὐχαριστίας) sont les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu" (Dial. 117,2); il ajoute que "ce sont ceux-là seuls que les chrétiens ont reçu la tradition d'offrir, même dans le mémorial (ἀνάμνησις) de leur aliment solide et liquide, où est commémorée (μέμνηται) la Passion que souffrit pour eux le Fils de Dieu" (Dial. 117,3). Mais, ajoute-t-il, les sacrifices spirituels des Juifs ne sauraient se réclamer de la prophétie de Malachie: la dimension universelle leur fait défaut, tandis qu'il n'y a "absolument pas une seule race humaine, barbare ou grecque, de quelque nom qu'on l'appelle, ni de ceux qu'on nomme les "Vivants chariots" ou les "Sans maison", ni de "Ceux qui couchent sous les tentes pour nourrir les troupeaux", chez qui, au nom du Jésus le crucifié, des prières et des actions de grâces (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι) ne soient adressées au Père et Auteur de l'univers (Dial. 117,5)[221].

Plusieurs théologiens ont récemment tenté d'expliciter la pensée de Justin sur l'eucharistie[222]. M. Jourjon s'attache de préférence à l'offrande eucharistique. "Celle-ci, écrit-il, façonne le chrétien au même titre que le bap-

218 M. Jourjon, art.cit., p.85.

219 V. Saxer, Les rites de l'initiation, p.62.

220 Voir K.S. Frank, Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung, p.70-78.

221 L'argument de Justin, quelque peu simplifié ici, ne concerne pas la seule expansion géographique, mais les résultats tangibles de la mission chrétienne auprès des Gentils, face au repli sur soi du Judaïsme rabbinique; cf. Apol. I,53,3-11; 31,7.

222 Voir les travaux signalés par J. Betz, L'Eucharistie, p.24-26.

tême, elle consacre l'homme à Dieu en le renouvelant par le Christ. Ensuite, elle engage le chrétien dans une vie fraternelle, car sa célébration manifeste par l'envoi de l'eucharistie aux absents qu'aucune communauté ne saurait se clore sur elle-même. Enfin, anamnèse de la passion, elle est réitérée chaque dimanche pour célébrer le renouvellement de la création au premier jour du monde par la résurrection du Seigneur le premier jour de la semaine. Ainsi Dieu est-il glorifié par l'offrande de son fils"[223]. De son côté, W. Rordorf examine essentiellement l'interprétation sacrificielle de l'eucharistie aux premiers siècles de l'Eglise. Son étude prend pour point de départ la Tradition apostolique, mais elle renferme bien des observations valables pour la lecture de Justin. L'auteur rappelle d'abord que, "quand ils étaient réunis pour prendre un repas en commun, les chrétiens ne rendaient pas seulement grâces pour les bienfaits matériels qu'il leur avait préparés, il louaient Dieu en même temps pour ses dons spirituels, manifestes dans l'histoire du salut accomplie en Christ. Or, le même cadre liturgique devint celui de l'eucharistie. Le nom de *eucharistia*, employé pour désigner toute la célébration du "repas du Seigneur", que nous trouvons déjà chez Ignace d'Antioche (Eph. 13,1; Philad. 4; Smyrn. 7,1; 8,1-2; cf. Did. 9,1), montre bien que le caractère d'"action de grâce" de la célébration chrétienne est essentiel"[224]. Envisagé de ce point de vue, l'eucharistie est bien un sacrifice spirituel, sacrifice "des lèvres" (cf.Hebr.13,15), s'exprimant en prières et actions de grâces. W. Rordorf souligne que cet aspect est l'un des plus primitifs, d'autant qu'"il y a eu dans le christianisme naissant un fort courant anticultuel, voire antisacrificiel, qui semble remonter à Jésus lui-même"[225].

Cependant l'anamnèse liturgique ne se limite pas à cet aspect: elle ne rappelle pas seulement les *mirabilia Dei*, mais "montre et répète par des gestes visibles un moment précis et décisif de l'histoire du salut: le dernier repas que le Christ prit avec ses disciples et où il institua le sacrement de la Nouvelle Alliance. En tant qu'anamnèse spéciale (mémorial), l'eucharistie se situe dans le prolongement des célébrations commémoratives juives qui réactualisent dans le présent un événement du passé"[226]. "Or, l'anamnèse eucharistique réactualise le sacrifice du Christ: Jésus lui-même s'est considéré comme le vrai agneau pascal qui souffre en substitution

---

223 M. Jourjon, art.cit., p.87-88.

224 W. Rordorf, Le sacrifice eucharistique, ThZ 25, 1969, 335-353, repr., *idem*, Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, Etudes patristiques, Paris 1986, p.73-91.

225 *ibid.*, p.77.

226 L'auteur reprend ici l'idée de mémorial; il renvoie à l'étude de J. de Watteville, Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles, pour la bibliographie.

"pour beaucoup", qui établit, dans le sacrifice de son corps rompu et de son sang répandu, la Nouvelle Alliance, et qui, en donnant à ses disciples les signes de son corps et de son sang, leur donne part à l'expiation réalisée dans sa mort". Cette idée du sacrifice du Christ, accompli pour nous, parcourt le Noveau Testament[227]. Les textes du IIe siècle ont la même optique, soit qu'ils parlent du sacrifice du Christ[228], soit qu'ils parlent des espèces eucharistiques en tant que nourriture et breuvage spirituels issus de ce sacrifice, nous donnant un gage d'immortalité[229], soit encore qu'ils parlent de l'unité de l'Eglise, corps du Christ, rendu visible dans le sacrement eucharistique"[230].

Et l'auteur de conclure: "Il est évident que nous nous trouvons ici au cœur même de la théologie et de la spiritualité de l'eucharistie: le sacrifice unique du Christ est réactualisé, dans ce sens que les fruits de ce sacrifice sont réellement donnés à l'Eglise, dans les signes du corps et du sang du Christ"[231].

---

227 *ibid.*, p.80-81. L'auteur cite 1 Cor. 5,7; 10,14-22; Eph. 5,2; Hebr. 8-10.

228 Barn. 7,2a et toute la typologie d'Isaac appliquée au Christ (ibid. 7,3c). On notera que Barn. 7,4-5 et Justin, Dial. 40 voient dans le bouc offert pour les péchés (Lév. 16,5s.) la figure du Christ en sa passion.

229 C'est le cas de Justin, Apol. I,66,2; cf. Did. 10,3; Ignace, Eph. 20,2; Irénée, A.H. IV,18,5.

230 L'auteur cite Didachè 9,4; Ignace, Eph. 13,1; Philad. 4; Smyrn. 7,1; 8,1-2; Trad. apost. 4: *ad unum congregans*. Ajoutons que, chez Justin, cet aspect est remarquablement exprimé par le partage eucharistique (Apol. I,65,5; 67,5) et par le témoignage de l'action sociale du chrétien, rattachée à l'action liturgique (Apol. I,67,1 et 6-7).

231 W. Rordorf, art.cit., p.343; voir aussi, pour la période paléochrétienne, J. Magne, Sacrifice et sacerdoce, Paris 1975, p.9-45, et E. Chat, Die Opferlehre des Apologeten Justin, qui présente et discute les opinions de F. Wieland (1909), F. Renz (1901), P.G. Wetter (1922), J. Leipold (1928), E. Schweizer (1946) et K.G. Goetz (1920), (p.95-147), et approfondit, à son tour, la notion de mémorial, dans le chapitre intitulé: Die Eucharistie als objektive Anamnese und Vergegenwärtigung des Kreuzmysteriums Christi (p.148-217). Nous empruntons les lignes suivantes à sa conclusion: "... Nach der Auffassung Justins vereinen sich im Christentum die Göttlichkeit und die Menschlichkeit, da sein Gründer der wahre Gott und Menschensohn ist. Er hat durch die Menschwerdung und die Wahrheit die Menschheit erneuert und umwandelt. Durch das Kreuzopfer hat er das Menschengeschlecht erlöst und geheiligt. Die Passion Christi ist das wahre Opfer: a) Jesus als Hohepriester hat die Passion bewusst aufgenommen; b) er hat sich freiwillig hingegeben. Der Wille Gottes des Vaters und sein Wille haben sich aufs innigste verschmolzen. Die Selbsthingabe Jesu gilt als das formale Prinzip des Opfers; c) Das Kreuzopfer ist äusserlich und innerlich. Die subjektive ethische Würde der Selbsthingabe Christi verbindet sich mit den objektiven Opfergaben des Leibes und Blutes. Christus in seinem Opfer in demselben Umfang *hostia* und *sacerdos*, also sein Opfer ist Selbsthingabe im strengsten Sinne... Mit dem Wort "eucharistia" benennet Justin sowohl den Leib und das Blut Christi, das Hochgebet als auch die ganze Opferfeier. Die Eucharistie bezeichnet er "thusia" – Darbringung. Sie ist dadurch das Opfer, weil sie die objektive Anamnese

6. *Eschatologie*

En butte aux calomnies et aux persécutions de toute sorte, les chrétiens vivent dans l'espérance infrangible qu'au terme de leurs épreuves le Seigneur "déploiera la force de son bras" (Ps. 89,11; Lc. 1,51) et rendra à chacun selon ses œuvres. Ce *leitmotiv* revient obstinément tout au long de l'Apologie: Justin ne se lasse pas de répéter qu'au jour du Seigneur[232], grand et redoutable (Joël 2,11), les méchants seront livrés au châtiment du feu éternel[233] et que les justes, qui se sont efforcés de vivre "selon les beaux préceptes du Christ" (Apol.I,14,3; cf. II,1,2) seront avec Dieu dans un bonheur sans faille (Apol. II,1,2: ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ Θεῷ). Ce thème, dominant dans l'Apologie, s'y renforce déjà, en contrepoint, de celui de la "seconde parousie" du Christ (Apol. I,52,3), qui éclatera victorieusement dans le Dialogue avec Tryphon: le retour en gloire du Christ annonce et préfigure le triomphe de tous ceux qui, comme lui et pour lui, furent "méprisés et soumis à la souffrance" (Apol. I,52,2; II,10,8).

Si la perspective de la Parousie glorieuse du Christ était de nature à entretenir l'espoir au cœur des croyants, l'eschatologie chrétienne pouvait-elle répondre de manière satisfaisante aux interrogations que la philosophie contemporaine soulevait à propos du destin de l'homme et de l'univers[234]? D'après la cosmogonie stoïcienne, le monde est transitoire: à la fin des temps, le feu, qui est l'élément le plus actif, le plus vigoureux. l'emportera, et tout l'univers retournera à son état igné primitif[235]. Cette conflagration universelle (ἐκπύρωσις) rétablira l'unité à partir de la multiplicité et puri-

---

des Kreuzopfers ist. Der Begriff des Opfers als der Anamnese der Passion ergibt sich sehr deutlich im Licht der parallelen Texte im 41., 70. und 117. Kapitel des Dialogs mit dem Juden Tryphon..." (p.218-219).

232 Si les monographies sur le sujet sont assez nombreuses, les exposés d'ensemble se limitent à quelques noms: E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, p.279-293; L.W. Barnard, Justin Martyr's Eschatology, VC 19, 1965, 86-98; du même, Justin Martyr, p.157-167; A.O. Wieland, Die Eschatologie Justins des Philosophen und Märtyrers (Diss. Innsbruck) 1969; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.186-197; B. Daley, Eschatologie, HDG IV,7a. In der Schrift und Patristik, (1986), p.99s.

233 On relève, dans la seule Apologie, 21 mentions de la peine du feu éternel, qui doit châtier les impies; 18 dans le Dialogue. On trouvera dans l'ouvrage de R. Joly, Christianisme et philosophie, p.165s., les passages les plus explicites de ce thème, cher à Justin. L'auteur voit dans cette exigence implacable de l'enfer comme "la garantie de toute une théologie". Il souligne que, si Justin rappelle constamment la menace de l'enfer, il n'en témoigne pas moins du souci constant de voir les pécheurs parvenir au salut, cf. Apol II,9.

234 M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, p.92-94.372s.; M. Pohlenz, Die Stoa I, p.77-79.

235 Pour les textes stoïciens, voir M. Pohlenz, Die Stoa I, p.81, les textes de Minucius Felix, d'Hermas, Tatien, Tertullien, Hippolyte et Théophile d'Antioche sur l'ἐκπύρωσις sont indiqués par M. Spanneut, op.cit., p.358s.

fiera le monde de toutes ses scories et imperfections (κάθαρσις), pour un renouvellement général (παλιγγεννησία) et un recommencement identique (Apol. I,19,5; 20,1-2; Dial. 1,5). La conflagration se fait selon principe de la fusion mutuelle de tous les êtres (Apol. II,7,3; I,20,1.2.4): Dieu lui-même se résout en feu (Apol. I,20,2).

Le problème de la fin du monde étant déjà à la mode à l'époque de Justin[236], l'on ne s'étonnera pas de voir l'apologiste romain reprendre à son compte la notion ou, plutôt, le terme de l'ἐκπύρωσις stoïcienne. S'il note avec satisfaction la parenté de cette conception avec le dogme chrétien, il s'empresse de souligner que la philosophie païenne la doit aux Livres saints (Apol. I,60,8). D'autre part, la notion stoïcienne lui paraît erronée sur plusieurs points essentiels: tout d'abord, la conflagration finale ne saurait être périodique; il s'agit d'un événement unique et définitif[237]. Puis, le feu qui doit s'abattre sur la terre (Apol. II,7,2) est la flamme de l'enfer, le châtiment par le feu éternel, réservé aux impies (Apol. I,57,1; 60,8). enfin, si Dieu retarde l'échéance finale, c'est à cause des chrétiens (Apol. II,7,1)[238]: il attend que soit complet le nombre de ceux dont il a connu d'avance qu'ils seraient bons et vertueux (Apol. I,45,1). Tous ces correctifs apportés à la notion stoïcienne la vident en fait de son contenu. Pour

236 La question des fins dernières n'est qu'un aspect du problème d'ensemble relatif au temps vécu par les hommes, au temps de l'histoire. "Pour le christianisme, l'histoire humaine, envisagée dans son ensemble, possède un sens – une orientation, un but, et une signification ... Le sens global de l'histoire est fourni au chrétien par la révélation, mais c'est une connaissance de foi, obscure et incomplète; nécessaire et suffisante en ce qui concerne le salut, elle n'autorise pas l'homme à se croire par là-même en possession de la connaissance totale et plénière de toute la réalité historique dont Dieu seul, maître et souverain peut-être le détenteur", écrit H.I. Marrou, Qu'est-ce que l'histoire? dans: L'histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1961, p.16s.; cf. J. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire, Paris 1953.

237 Si Justin n'emploie pas le terme: ἐφάπαξ, qui marque le caractère unique et définitif de l'œuvre du Christ, de sa mort salvatrice (Rom. 6,10), de son sacrifice sanctificateur (Heb. 7,27; 9,12; 10,10), son disciple Tatien l'emploie à propos de la conflagration finale: Discours, 25 (éd. Ch. Puech, p.141).

238 On rapprochera Apol. II,7,1 du passage suivant de l'Apologie d'Aristide 16,6: "... Pour moi il ne fait aucun doute que c'est à cause de la prière des chrétiens que le monde continue de subsister". La traduction de ce passage de Justin a donné lieu à des interprétations variées et complémentaires. Voir, en particulier la synthèse de Barnard, p.161s., qui renvoie d'une part à Gen. 18,16-33, et à la notion médio-platonicienne des λόγοι σπερματικοί: les chrétiens agiraient dans le monde comme des "semences de justice". – De son côté, D. Bourgeois, La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe, p.86s., rapproche Apol. II,8,1, de Dial. 39,2, où Justin, faisant une application typologique de I Rois 19,10-18, explique comment Dieu fait miséricorde à Israël parce que sept mille hommes n'ont pas ployé le genou devant Baal. L'auteur traduit (suivant Otto, I,217): "Si Dieu retarde la catastrophe et la destruction de l'univers ... c'est à cause du germe (σπέρμα) des chrétiens que Dieu sait être la cause de la subsistance du monde".

Justin, l'ἐκπύρωσις n'est pas un banal épisode du cycle sans fin, régi par la loi du Destin fatal (Εἱμαρμένη), mais bel et bien le terme et l'achèvement de l'histoire du monde et de l'humanité: c'est alors qu'interviendra le jugement dernier, qui prononcera la sanction définitive scellant pour l'éternité la libre décision prise par chacun des humains, pour ou contre Dieu et son Christ[239]. C'est pourquoi, aussi bien dans l'Apologie que dans le Dialogue, Justin multiplie les exhortations à la conversion[240]. A l'intention des païens il rappelle le mythe d'Héraclès à la croisée des chemins (Apol. II,11)[241]; à l'intention des Juifs il produit les témoignages des prophètes, qui ont si clairement annoncé la seconde parousie du Christ vainqueur, et les invite à reconnaître que, par le mystère de la souffrance du Christ, Dieu le Père de l'univers a opéré le salut pour tout le genre humain (Dial. 74,3).

"Nous ne voulons pas vivre au prix d'un mensonge, car, animés du désir de la vie éternelle et pure, nous aspirons à vivre avec Dieu le père et créateur de l'univers et nous nous empressons de nous avouer (chrétiens), car nous sommes convaincus et nous croyons que peuvent obtenir ces biens ceux qui auront persuadé à Dieu qu'ils ont marché à sa suite et ont aspiré à demeurer auprès de lui, là où le mal n'a plus de prise" (Apol. I,8,2). C'est par cette déclaration solennelle que Justin se prépare à confronter la doctrine chrétienne et celle de Platon au sujet du salut individuel[242]. L'apologiste romain rapelle le mythe du jugement exercé aux Enfers par

239 "L'histoire du monde et des hommes est tout entière fondée en un projet de Dieu sur l'homme: le projet initial de le rendre immortel est contrecarré par la liberté humaine, mais il est repris à travers la promesse et les économies de l'Ancienne Alliance et réalisé comme réconciliation de tous les peuples dans le Christ. Toute l'histoire se joue dans ce projet divin, qui sollicite sans cesse la liberté de l'homme ...", écrit encore D. Bourgeois, ibid., p.81-82. On notera qu'à plusieurs reprises Justin explique que la liberté de l'homme n'est pas compromise par le fait que Dieu a un dessein de salut sur le monde, cf. Dial. 95,2-3; 102,4; 140,4; 141,1.

240 Apol. I,45,6; 57,1; II,12,8; Dial. 12,2.3; 26,1; 27,2; 45,5.7; 95,3; 107,2; 108; 118,1; 123,6; 133,6.

241 Voir l'étude de V. d'Agostino, La favola del bivio in Senofonte, in Luciano e in Silvio Italico, Riv. St. Class. 2,3, 1954, 1-16; cf. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique, p.38s., qui commente: "De même que le Verbe est la source de toute vérité, il est la sanction de toute moralité. Justin en appelle au meilleur du paganisme, comme pour la question de la vérité. Platon, Pythagore ont cru au jugement et à la rétribution. Mais ils ne savaient pas que le Juge serait le Christ, c'est-à-dire le Verbe lui-même, qui a donné la vérité et jugera les hommes sur la conformité de leur vie à la vérité (Apol. I,8,4).

242 Voir H.D. Saffrey, art. Ame, Encyclopaedia Universalis I, 841-843 (Bibliographie); A.H. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936 (2e éd. 1950); du même, La révélation d'Hermès Trismégiste, t.III, Les doctrines de l'âme, Paris 1953; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953 (trad. franç., Paris 1966).

Rhadamante et Minos[243]; mais il souligne aussitôt les différences qui séparent le dogme chrétien de l'imagerie platonicienne: le jugement suprême et définitif sera prononcé par le Christ[244]; il s'exercera sur tous les hommes, présents dans leurs corps mêmes unis à leurs âmes; le châtiment qui frappera les coupables sera éternel et non point seulement d'une période de mille ans, comme l'affirmait Platon[245].

Justin, on le voit, ne cherche pas à ménager ses interlocuteurs païens, foncièrement "allergiques" à l'idée de la résurrection corporelle[246]. Il s'agit là, pour lui, d'un article essentiel de la foi, sur lequel il ne saurait transiger, fondé sur la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même: "Né d'une vierge, devenu homme selon la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en lui, il a accepté d'être méprisé et de souffrir, afin de vaincre la mort par sa mort et sa résurrection" (Apol. I,63,16; cf. Dial. 46,7; 69,7; 106,1). Justin avait rédigé un traité *De la résurrection*, qui ne nous est point parvenu[247]. On observera que, dans l'Apologie, il n'aborde aucune des questions relatives au statut de l'homme ressuscité; il se borne, très sobrement, à suggérer la possibilité du processus lui-même, en invoquant la toute-puissance de Dieu et en invoquant l'analogie de la croissance merveilleuse du corps humain, à partir d'une minuscule goutte de semence (Apol. I,19,3-4). A l'instar de l'Apôtre, qui avait développé l'image de la croissance germinative, il conclut: "... il n'y a donc rien d'impossible à ce que les corps humains, décomposés et dispersés comme des semences, ressuscitent au moment voulu, sur un ordre de Dieu, et revêtent l'immortalité" (Apol. I,19,4)[248].

---

243 Gorgias 523e-524; le mythe platonicien est mentionné également par Athénagore, Leg. 12,2, et Tertullien, Nat. I,19,8; Apol. 23,13; Spect. 30,4.

244 Si, en Apol. I,68,2, Justin parle du "jugement futur de Dieu", sans spécifier davantage, il précise à diverses reprises que le Christ est le juge de tous, vivants et morts (Dial. 118,1; cf. 132,1); en Dial 47,6, il allègue dans le même sens un *logion*, cité encore par Clément d'Alexandrie, *Quis div. salv.* 40 (PG 9,645): "... notre Seigneur Jésus-Christ a dit. "Dans l'état où je vous surprendrai, je vous jugerai".

245 Phaedr. 249ab; Resp. X,615a.

246 Voir H.I. Marrou, La résurrection des morts et les apologistes des premiers siècles, 83-91; H.A. Wolfson, Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers, 5-40; G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrform, 101-137.

247 Quant à l'authenticité des fragments rassemblés par K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter (TU 20,2), Leipzig 1899, p.36-49; p.180, voir M. Geerard, Clauis Patrum graecorum I, n.1081. Les arguments de F.R. Montgomery Hitchcock, Loof's Asiatic Source (IQA) and the Pseudo-Justin *De Resurrectione*, p.35-60, apparaissent déterminants contre cette prétendue authenticité.

248 "La question de savoir si nous ressusciterons "avec nos corps" n'a de sens qu'à partir du moment où l'on fait du corps quelque chose d'autre que l'âme et que l'homme, c'est-à-dire à partir du moment où l'on dissocie l'homme en deux sub-

Résurrection corporelle et jugement dernier sont les pièces maîtresses de la doctrine eschatologique développée par Justin à l'intention des païens dans l'Apologie. S'il lie aussi étroitement ces deux éléments, ce n'est pas seulement parce qu'ils lui paraissent nécessaires pour assurer la sanction de la vie morale (Apol. II,9,1-2), mais parce que le retour glorieux du Christ et sa victoire définitive sur tous ses ennemis (Apol. I,45,1; Dial. 121,3; 32,3) font partie intégrante de l'argument prophétique, qui est au cœur de son dispositif apologétique (Apol. I,52); grâce à eux l'histoire prend tout son sens et fait apparaître le dessein salvifique du Père et créateur de l'univers, réalisé en Jésus-Christ, son Fils, le Logos fait chair (Apol. I,43-45).

Le thème du second avènement[249] de Jésus-Christ occupe aussi une place importante dans le Dialogue avec Tryphon, car il constitue, aux yeux de Justin, la preuve irréfragable de sa messianité[250], méconnue lors de son premier avènement, et achève la réalisation des prophéties concernant l'Israël véritable[251]. On observera que si, dans l'Apologie, Justin tire argument du retard de la seconde Parousie (Apol. I,45,1; II,7,1), dans le Dialogue, au contraire, il laisse entendre que "le grand et terrible jour du Seigneur" (Mal. 4,5), qui marque le retour en gloire de Jésus-Christ, est proche (Dial. 28,2): c'est qu'il souhaite ardemment voir ses interlocuteurs juifs reconnaître la messianité de Jésus; aussi les presse-t-il de croire que Jésus est le Christ de Dieu (Dial. 142,3): "Il ne vous reste qu'un temps court pour vous joindre à nous"[252].

---

stances, ce que précisément la Bible ne fait pas", observe C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Paris 1961, p.614, qui ajoute: "... Comme le problème de l'origine de l'âme, les problèmes inextricables dans lesquels les Pères vont s'enferrer à ce propos, sont des problèmes typiquement factices, qui proviennent de ce que les Pères ont voulu justifier philosophiquement une idée biblique dans le cadre d'une anthropologie qui lui est non seulement hétérogène, mais qui est aussi incompatible avec l'anthropologie biblique", ibid., p.614.

249 Goodenough, p.279s.; Barnard, p.158s.; Osborn, p.187s.; D. Bourgeois, op.cit., p.83s.

250 Voir A.J.B. Higgins, Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho, NT 9, 1967, 298-305; P.J. Donahue, Jewish-Christian Controversy in the second Century: A study in the Dialogue of Justin Martyr, Yale (Diss. on microfilm), 1973; H.Z. Bokser, Justin Martyr and the Jews, JQR 64, 1974, 97-122.

251 Voir J. Gervais, L'argument apologétique des prophéties messianiques selon saint Justin, p.129-146;193-208; J. Leclercq, L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin, ATh 7, 1946, 83-95; P. Beskow, Rex Gloriae. The Kingship of Christus in the Early Church, Stockholm–Göteborg–Upsala 1962; M. Simon, Verus Israël, p.104s.;203s.; Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire romain, p.167s.

252 L'apparente contradiction, on le voit, s'explique parfaitement par les circonstances particulières et la visée missionnaire et apologétique de l'auteur; cf. L.W. Barnard, Justin Martyr's Eschatology, p.87.

Justin n'admet pas que les âmes aillent directement à Dieu après la mort (Dial. (80,4)[253]. Elles se trouvent dans un état intermédiaire, où elles conservent la capacité d'éprouver des sensations (ἐν αἰσθήσει), "les âmes des hommes pieux dans un endroit meilleur, celles des injustes et des méchants dans un pire" (Dial. 5,3)[254]. Le didascale romain consacre un long développement de son Apologie à démontrer l'existence d'une αἰσθησις[255] chez les défunts, car il lui importe au plus haut chef que le comportement moral de chacun soit sanctionné dans l'au-delà (Apol. I,18,1-5)[256]. Mais il distingue la condition des morts avant la seconde parousie du Christ et leur rétribution définitive: "Ainsi les unes (= les âmes), celles qui auront paru dignes de Dieu, ne meurent plus; les autres sont châtiées tant[257] que Dieu veut qu'elles existent et soient châtiées" (Dial. 5,3). Sur le lieu du séjour des morts, Justin partage les croyances de ses contemporains, Juifs et païens; il appelle Hadès ce lieu mystérieux où les âmes demeurent pour un temps indéterminé (Dial. 99,3), ce lieu où le Christ "est descendu, annoncer à ceux qui dorment dans la terre du tombeau la Bonne Nouvelle de leur salut" (Dial. 72,4)[258].

Dans le Dialogue avec Tryphon, Justin envisage une sorte de prélude terrestre à l'éternelle félicité[259]: "la résurrection des saints" (Dial. 113,4)[260] introduira ceux-ci dans un royaume qui ne sera pas encore le royaume céleste et éternel, mais l'ultime étape préparatoire à la vie incorruptible. Les justes

253 Comme le fera Irénée, A.H. V,31s., Justin s'en prend ici à des gnostiques qui, rejetant tout salut de la chair, s'imaginent qu'aussitôt après la mort leur moi spirituel (ou *"pneuma"*) montera au-dessus du Dieu Créateur et parviendra jusqu'au "Père".

254 Ces idées ne sont pas seulement opposées à la théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme, mais à sa nature "immatérielle"; cf. L. Archambault, *ad locum* citant Tertullien, An. 7. Voir le commentaire de J.H. Waszink, sur *De anima* (éd. 1947), p.146s.

255 Voir aussi Dial. 105,3, où Justin mentionne l'histoire de Saül évoquant l'ombre de Samuel chez la pythonisse d'Endor.

256 Pour Justin il n'y a pas de contradiction entre l'αἰσθησις des âmes durant la période intermédiaire et l'ἀπάθεια des élus admis à la félicité éternelle (Dial. 45,4).

257 D'après ce passage et les affirmations de Dial. 6,2, il semblerait que Justin envisage l'éventualité que Dieu puisse mettre fin à l'existence de certaines âmes; cf. M.O. Young, Justin Martyr and the Dead of Souls, p.209-215. Voir aussi l'interprétation d'Origène, c. Cels. V,16s.

258 Au sujet du texte que Justin allègue comme prophétie de la descente du Christ aux Enfers, voir Irénée, A.H. III,20,4; IV,22,1; Dém. apost. 78, et les notes correspondantes: SC 100, p.255; 62, p.144s.

259 Sur le millénarisme de Justin, voir Barnard, p.163-166; Osborn, p.194s.; W. Bauer, art. Chiliasm, RAC II, 1073-1078, et les travaux signalés dans la Bibliographie générale sous les noms de O. Giordano, M. Simonetti (1989) et F. Pitocco.

260 Justin parle de "sainte résurrection" (ἅγιαν ἀνάστασιν).

posséderont la Terre sainte[261], qui fut jadis celle de Canaan (Dial. 131,1-4); ils régneront pendant mille ans avec le Christ dans "Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ezéchiel, Isaïe, et les autres l'affirment"[262]. A l'appui de son opinion, Justin allègue le témoignage de Jean, l'un des apôtres du Christ, qui prophétisa dans l'Apocalypse que "ceux qui auront cru au Christ passeront mille ans à Jérusalem; après quoi arrivera la résurrection générale, et en un mot, éternelle, pour tous sans exception, puis le jugement" (Dial. 81,4). Point n'est besoin de dire que la vision de la Jérusalem nouvelle, "qui descendait du ciel, de chez Dieu", décrite au chapitre 21 de l'Apocalypse, n'a rien de commun avec la perspective politique et "matérialiste" de la reconstruction de la Jérusalem terrestre évoquée par Tryphon (Dial. 80,1) et partagée par certains milieux judéo-chrétiens[263]. Malgré ses sympathies pour le millénarisme, malgré son désir de ne point heurter la susceptibilité de ses interlocuteurs juifs, Justin avoue "que beaucoup de chrétiens, de doctrine pure et pieuse, n'admettent pas ces idées" (Dial. 80,2), et il ne consentirait à les condamner que si, outre le millénaire, ils rejetaient aussi la résurrection des morts (Dial. 80,4), la résurrection de la chair (σαρκός: Dial. 80,5)[264].

Qu'il l'ait forgée lui-même ou empruntée au vocabulaire de la communauté chrétienne[265], Justin est le premier auteur du II^e siècle à employer

---

261 Voir R.L. Wilken, Early Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land, p.298-307, qui renvoie à J. Klausner, The Messianic Idea in Israël, New York 1955, et E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Christ, Edinburgh 1979, pour un aperçu du messianisme juif; cf. Strack–Billerbeck IV, 488-490;949-954, pour le Judaïsme rabbinique, et A.H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1959, p.13s.

262 Si Justin cite Isaïe 65,17-25, il ne produit pas les textes classiques d'Ezéchiel en la matière: 36-39;40-48, bien qu'il ait annoncé son témoignage: Dial. 80,5.

263 Voir C. Mazzucco–E. Pietrella, Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'apocalisse di Giovanni, Augustinianum 18, 1978, 35s.; M. Simonetti art.cit. (note 259), p.339s.; D. Bourgeois, op.cit., p.87s.

264 A côté de la vision millénariste de Dial. 80, Justin présente la vision "mythique", spirituelle de la Terre promise, de l'éternelle Jérusalem, des cieux et de la terre renouvelés, qui doivent constituer l'héritage des chrétiens et de tous les justes; cf. Dial. 113,3-5; 139,5. Barnard, p.167s., observe que le langage de Justin varie selon les thèmes qu'il développe, selon les interlocuteurs auxquels il s'adresse, mais n'est ni confus ni incohérent, et conclut: "In Justin's extensive writings we can trace no evolutionary sequence of eschatological affirmations. Rather affirmations of individual realised eschatology (leading to the call of repentance), futurist eschatology bound up with the destiny of the group, the language of Apocalyptic both mythical and quasi-physical are used according to the theme under discussion".

265 Voir A. Oepke, art. Auferstehung II (des Menschen), RAC I, 930-938, qui note que le sens primitif de l'expression n'était pas antignostique, mais "gemeinchristlich", ibid., 936. Parmi les témoignages romains allégués, on

l'expression: la résurrection de la chair, dont la visée polémique paraît évidente[266]. Contre Marcion, pour qui il n'existe point de résurrection de la chair mais seulement celle du corps céleste, car ce sont les âmes, corps psychiques qui deviennent immortelles en communion avec l'Esprit du Christ[267], l'apologiste romain se devait de proclamer la foi traditionnelle: le salut de l'homme n'est accompli que si tout l'homme est sauvé et parvient à la félicité de la vie avec Dieu[268].

Immortalité (ἀθανασία), incorruptibilité (ἀφθαρσία), impassibilité, absence de passion (ἀπάθεια), exemption de toute souffrance, douleur, chagrin (ἀλυπία), telles sont les marques distinctives de la félicité éternelle, (Dial. 45,4), que Dieu a réservée à "ceux qui ont vécu proches de Lui dans la piété et la vertu" (Apol. I,21,3)[269]. Il va sans dire que toutes ces propriétés négatives[270] ne sauraient expliciter le bonheur essentiel de la vie éter-

---

relèvera: 1 Clem. 26,3 (citation de Job 19,26); Hermas, Sim. V,7,2; et le Symbole romain, qui ne mentionne pas encore l'article de la vie éternelle.

266 Voir A.O. Wieland, Die Eschatologie Justins des Philosophen und Märtyrers, p.144; cf. H.A. Wolfson, Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers, Harvard Divinity School Bulletin 22, 1956/57, 5-40; J. Coman, L'immortalité de l'âme dans le Phédon et la résurrection des morts dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles, Helikon 3, 1963, 17-40; F. Refoulé, Immortalité de l'âme et résurrection de la chair, RHR 163, 1963, 11-52; G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 101-137.

267 A. Orbe, *Marcionitica*, Augustinianum 31, 1991, 195-244, spécialement p.232-242. Dans les ouvrages de Justin qui nous sont parvenus, le théologoumène de la résurrection de la chair ne vise pas, semble-t-il un docétisme négateur de la réalité théandrique de Jésus-Christ.

268 A la différence de certains Pères apostoliques, qui ne peuvent concevoir de résurrection que pour les fidèles du Christ (cf. 1 Clem. 26,1), Justin l'envisage pour tous les humains, justes et pécheurs, chrétiens et païens (cf Apol. I,52,3). Dans cette perspective, la réalité de la résurrection corporelle devient un argument important à l'appui de la sanction morale dans l'au-delà: cf. Apol. 8,4; 18,1-2; 19,7-8; 52,3. On notera aussi que Justin rejette la métempsychose (Dial. 4,7); cf. H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, Hermes 85, 1957, 414-435; M. Maritano, Giustino martire di fronte al problema della metempsicosi, p.223-230.

269 Les thèmes majeurs: incorruptibilité, immortalité, impassibilité parcourent l'Apologie et le Dialogue. On observe toutefois une préférence pour celui de l'incorruptibilité en Apol. I, liée peut-être à des considérations apologétiques (cf.Apol. I,19,4) et à l'influence de 1 Cor. 15,53; cf. Apol. 39,5; 42,3; 52,3. Voici la liste des occurrences: 1) incorruptibilité: Apol. I,10,3; 13,2; 19,4; 39,5; 42,4; 52,3; II,11,7.8; Dial. 45,4; 46,7; 69,7; 88,5; 117,3; 130,2 (éternité des peines); 139,5. – 2) immortalité: Apol. I,21,3.6; 44,?; Dial. 46,7; 69,7; 117,3; 124,4; 130,2 (éternité des peines). – 3) "ἀπάθεια": Apol. I,10,2; 25,2; 57,2; 58,3; II,1,2; Dial. 45,4; 46,7; 124,4. – 4) "ἀλυπία": Dial. 45,4; 69,7; 117,35) absence de besoins: Apol. I,57,2; cf. Dial. 23,2; cf. H. Lona, Ps. Justins *De Resurrectione* und die altchristliche Auferstehungsapologetik, p.671-768.

270 La même attitude inspire Justin lorsqu'il aborde le thème des attributs de Dieu, voir plus haut, Chapitre IX,1. Mais les problèmes de l'eschatologie ne

nelle, bonheur mystérieux (1 Cor. 2,9; 12,4; 13,12), que Justin n'ose scruter davantage. Il lui suffit d'affirmer sa foi et son espérance, qui est celle de toute la fraternité chrétienne. "... nous supportons les derniers supplices et mourants nous nous réjouissons, dans notre foi que Dieu, par son Christ même, nous ressuscitera et nous fera incorruptibles, impassibles et immortels" (Dial. 46,7, cf. 69,7)[271]. Il lui suffit de savoir que les justes de tous les temps connaîtront enfin le bonheur d'être avec Dieu, le père et créateur de l'univers (Apol. I,10,3; cf. II,1,2)[272], comme l'était au commencement son Fils, le Logos, le Christ, notre Sauveur (Apol. II,6,3-4), et d'être avec Jésus-Christ (Dial. 45,4)[273].

---

relèvent-ils pas aussi de la théologie apophatique? Cf. K. Rahner, L.'obscurité de Dieu, dans: Le service théologique dans l'Eglise, Paris 1974; du même, Grundriss des Glaubens, Freiburg i.Br., 1985, p.417.

271 Th.Chr. Dell, *Fiducia Christianorum*, p.39s.; E.F. Osborn, Justin Martyr, p.186-198.

272 R. Winling, Une façon de dire le salut: la formule "être avec Dieu – être avec Jésus-Christ", RvSR 51, 1977, 89-139; 54, 1980, 109-128; 58, 1984, 105-135.

273 Qu'il nous soit permis, pour illustrer la perspective christologique de l'eschatologie de Justin, d'emprunter à D. Bourgeois, op.cit., p.167 les lignes suivantes, qui marquent bien le rôle éminent du Christ-Logos dans la méditation théologique du didascale romain: "... c'est la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne qu'on tente de situer la culture païenne dans le mystère de l'adoption de tous les hommes en Jésus-Christ. Or, dès le début, la perspective est christologique: le Christ-Logos plénitude de sagesse et d'amour, qui manifeste le Père et accomplit son dessein, est le point de convergence de toute recherche humaine de ce qui est vrai. Affirmation non seulement gnoséologique, mais surtout ontologique. Tout homme, simplement parce qu'il est, est enraciné, fondé dans le Logos qui l'a créé et lui a conféré une parenté (συγγενές), qui ne peut par ellemême trouver son épanouissement, mais qui peut le recevoir, par la grâce du même Logos qui s'est manifesté aux hommes et les a sauvés".

X
CONCLUSION

Saint Justin "philosophe et martyr": c'est sous ce double titre que l'apologiste romain appartient à la tradition chrétienne, depuis que Tertullien, au début du III^e siècle, l'a désigné ainsi à la vénération de l'Eglise (Aduersus Valentinianos 5,1). Assurément le témoignage du martyre demeure le plus important, aux yeux mêmes du docteur africain. Mais Tertullien a voulu rendre hommage aussi à celui qui avait su reconnaître, avant lui – et, dirons-nous, mieux que lui – les accents de l'âme "naturellement chrétienne". De fait, mieux que le Carthaginois, Justin a su porter sur la philosophie païenne un jugement sympathique et équitable; mieux que lui il a su reconnaître tout ce que le platonisme et le stoïcisme avaient produit d'idées nobles et d'actes généreux. Mais surtout, avant même les docteurs d'Alexandrie et les Pères de l'âge d'or, il avait voulu, sans toujours y parvenir parfaitement, réconcilier l'esprit de l'évangile et celui de la philosophie, souligner l'harmonie préétablie entre la foi et la raison. S'il ne parvint pas à réaliser ce grand dessein – le sera-t-il jamais?[274] – du moins fut-il le premier à l'avoir conçu et entrepris: et cette initiative a fait de lui l'une des figures les plus originales et les plus attirantes de l'Eglise ancienne.

274 Voir à ce sujet les observations de M. de Gandillac, dans son introduction aux Conférences de Pierre Abélard, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien, Paris, Cerf 1993, p.10s.

ANNEXE

L'UNITÉ DE L'APOLOGIE

Pour la commodité du lecteur il a semblé utile de rassembler ici les indices convergents en faveur de l'unité de composition, de rédaction et de publication de l'Apologie de Justin. Ces indices relèvent de plusieurs chefs, à savoir:
– la structure générale de l'œuvre;
– la disposition du discours;
– le thème: Εὐσέβεια καὶ Φιλοσοφία;
– les renvois au sein de l'ouvrage;
– les correspondances et les inclusions d'Apol. II,15.

1) La structure générale de l'œuvre

Formellement, l'Apologie de Justin était un *libellus* (II,14,1: βιβλίδιον), destiné au bureau impérial *a rescriptis*. Vu son ampleur, ce *libellus* était vraisemblablement constitué de plusieurs livres (*uolumina*, λόγοι: cf. Apol. II,1,1; 15,2), mais la requête (ἀξίωσις) en est unique. Cette requête est formulée en Apol. I,2,3; 3,1-4; 7,4; II,14,1; 15,5: Justin fait appel à la piété, au sens philosophique et à l'amour de la vérité de ses illustres destinataires, afin qu'ils examinent attentivement et en toute impartialité la cause des chrétiens; qu'il veuillent bien confronter les accusations portées contre eux avec le compte-rendu rigoureux que Justin fera de leur conduite et de leur doctrine, afin de rendre une sentence juste, en pleine connaissance de cause.

Du même coup, l'apologiste donne le plan d'ensemble de son ouvrage et en dévoile le dessein:
a) les accusations contre les chrétiens sont réfutées par leur conduite: Apol. I,4-12; II,12,1-6,
b) leurs rites: I,61-67,
c) et leur doctrine: Apol. I,13-60; II,10-12,1.
Déjà apparaît la disposition en chiasme, chère à Justin (Apol. I,60,5); elle embrasse toute l'argumentation de l'Apologie sous la forme: aba; aba.

2) La disposition du discours

Envisagée du point du vue de la rhétorique antique, l'ἀπολογία (*depulsio*: Quintilien III,9,1) relève du genre judiciaire et "les autres lui assignent généralement cinq parties: l'exorde, la narration, la preuve, la réfutation, la péroraison; quelques-uns y ont ajouté la division, la proposition, la digression. Cela me paraît surabondant, les deux premières ne sont que des dépendances de la preuve" (Quintilien, III,9,2).

Tous ces éléments se retrouvent dans l'Apologie de Justin, dans un ordre particulier, choisi par l'auteur en fonction de l'effet qu'il en escomptait sur les interlocuteurs:
Exorde: Apol. I,1-3; réfutation: I,4-12; II,3-9; preuve: I,13-68; II,10-12; narration: II,2; péroraison: II,13-15.

Justin a choisi, pour la discussion au fond de son Apologie, le mode de défense qui, de l'avis des rhéteurs, est la meilleure des justifications: "soutenir que les faits reprochés (aux chrétiens) n'ont rien que d'honnête" (en grec: κατ' ἀντίληψιν, *qualitas absoluta:* Quintilien VII,4,4). Dans ce mode, explique Quintilien, "il n'est question que du fait en lui-même: est-il juste ou ne l'est-il pas? On appelle juste tout ce qui est fondé sur la nature (*natura*) ou une institution (*constitutio*); la nature c'est ce qui est conforme à la dignité morale des choses, telle sont la piété, la bonne foi, la continence" (VII,4,6). C'est bien selon cette ligne de défense que l'argumentation de Justin apporte la preuve de l'innocence des chrétiens, en leur conduite et en leur doctrine (Apol. I,3-68; II,3-12; plus spécialement: I,4,1; 6,1; 8,1; 9,1; 10,1; 12,1-2; 13,1-4 etc.).

Pour être complète, une plaidoierie se doit non seulement de rejeter les accusations de l'adversaire mais, si possible, de mettre en lumière les motivations qui les animent. Les rhéteurs appellent ἀντικατηγορία (Quintilien, III,10,4) cette partie du discours judiciaire.

Justin n'a garde d'omettre cette pièce maîtresse de son dispositif: en Apol. II,1, il se retourne contre les accusateurs des chrétiens et dénonce avec vigueur les mobiles, souvent inavouables, qui les dirigent (Apol. II,1,2). La *narration* (Apol. II,2) illustre de manière éclatante l'ἀντικατηγορία (la mise en accusation de l'accusation).

Ayant ainsi ébranlé, dans ses fondements mêmes, l'incrimination, Justin peut achever sa démonstration. Il le fait, d'une part (Apol. II,3-9), en répondant à plusieurs *quaestiones finitae* ou incidentes (ὑπόθεσις: Quintilien, III,5,7s.), d'autre part, en parachevant l'exposé de la thèse de la supériorité de la doctrine chrétienne sur toutes les doctrines humaines (Apol. II,10-12). Les *quaestiones* incidentes sont repérables aux formules usuelles: Apol. II,4,1: ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ; cf. II,9,1, et II,5,1: εἰ δέ τις...

L'Apologie de Justin ne comporte qu'une *péroraison*: II,13-15, qui marque la fin de l'ouvrage. En Apol. I,68,1-2, l'auteur se contente de regrouper les éléments qui indiquent la fin de la première partie de son argumentation, celle qui concerne la *quaestio infinita* ou cause principale (θέσις: Quintilien, III,5,5): Apol. I,4-68. Il reprendra cette discussion au fond, en Apol. II,10-12, et la mènera à son terme, en présentant les *causes* déterminantes de la supériorité de la doctrine chrétienne: elle est fondée sur l'enseignement du Logos intégral (Apol. II,10), qui permet aussi de rendre compte de l'attitude courageuse des chrétiens devant la mort (Apol. II,11). *Summa summa-*

rum: le courage des chrétiens face à la mort prouve l'inanité des accusations portées contre eux (Apol. II,12,1-6; cf. I,4,1-7).

En Apol. II,9,5, Justin signale qu'il achève une digression (παρέκβασις: Quintilien, IV,3,12s.). Cette formule de "retour" est appelée ἄφοδος par les rhéteurs (Quint. IX,3,87: *longius euectus sum, sed redeo ad propositum*).

Compte tenu des analyses précédentes, il apparaît que la digression ainsi signalée s'étend d'Apol. I,68,3 à II,9,5. Il suffit, en effet, d'examiner la section nouvelle qui s'ouvre en Apol. I,68,3, pour s'apercevoir qu'elle relance l'argumentation vers les *quaestiones finitae*, ou *speciales*. La transition de la *quaestio infinita* aux *quaestiones finitae* est agencée comme suit:

καὶ εἰ μέν... 68,1 = *repetitio*: résumé de I,4-67;

καὶ ἐξ ἐπιστολῆς δὲ ... 68,3 = *confirmatio*: annonce du document, qui a valeur de *praeiudicium* (Quintilien, V,2,1). On observera, que Apol. I,68,3 est mis en relation avec Apol. I,1 par le terme: προσφώνησιζ avec I,61,1 par le terme: ἐξέγησις; avec l'ἀξίωσις de I,3,1, par le terme: ἠξιώσαμεν, redoublé.

καὶ τὰ χθὲς δὲ ... II,1,1 = ἀνανέωσις (Fortunatianus 2,20); *secunda praefatio* (Quintilien IV,1,74; 3,9): annonce de l'ἀντικατηγορία et de la *narratio*. On observera que Apol. II,1,1 est mis en relation avec Apol. I,8,1 et II,15,5 par l'expression: ὑπὲρ ὑμῶν (ἑαυτῶν); en outre, l'expression: τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν (Apol. II,1,1; 15,2) délimite le nouveau développement.

On le voit: ce que nous appelons la deuxième Apologie de Justin n'est qu'une partie de l'unique Apologie, composée d'un seul jet, et dont l'unité a été fortement soulignée par l'auteur, à la jointure même de ce que nous appelons Apol. I et Apol. II.

3) Le thème: εὐσέβεια – φιλοσοφία

Le couple εὐσέβεια – φιλοσοφία, qui reprend les éléments essentiels de la titulature impériale, joue un rôle décisif dans l'argumentation de l'apologiste. A travers ces deux termes s'opère en effet, au niveau suprême de l'Empire, la conjonction de la *pietas* romaine et de l'idéal hellénique du prince philosophe. Pour souligner l'importance qu'il accorde à ce thème Justin l'évoque aux lieux "stratégiques" de son discours, à sept reprises, à savoir:

a) dans la titulature de l'adresse: Apol. I,1;

b) sous la forme adjective: en Apol. II,1 et 2 (au commencement et au cœur de l'*expositio*, d'abord sous forme d'une proposition générale, puis en envisageant le cas particulier des souverains actuellement en place), et en Apol. II,2,16 (vers la fin de la *narratio*);

c) sous la forme substantive: en Apol. I,3,2 (dans la formulation même de l'ἄξιωσις), en Apol. I,12,5 (au terme de la première partie du développe-

ment, consacrée à la conduite des chrétiens), en Apol. II,15,5, à la conclusion même de la péroraison.

La distribution savante de ces sept occurrences suffirait, à elle seule, semble-t-il, à illustrer l'unité de composition et de rédaction de l'Apologie.

4) Les renvois au sein de l'œuvre

L'unité de l'Apologie n'apparaît pas seulement dans le plan d'ensemble qui commande l'argumentation, ni dans le développement habile des thèmes afférents à la cause, mais à travers des indications formelles, tels les renvois à des passages antérieurs. Des formules stéréotypées: ὥς προέφημεν, προεγράψαμεν, *etc.* permettent à l'auteur de rappeler des points importants de sa démonstration, qu'il a abordés dans une section précédente, plus ou moins éloignée. Si l'on se limite à la première catégorie, on repère quatre renvois explicites d'Apol. II à Apol. I, à savoir:

- Apol. II,8,2: vivre κατὰ λόγον; cf. Apol. I,46,5; 23,2;
- Apol. II,8,1: allusion à Héraclite; cf. Apol. I,46,3;
- Apol. II,6,5: "devenu homme selon la volonté du Père"; cf. I,46,5; 23,2;
- Apol. II,4,2: Dieu aime ceux qui s'efforcent d'imiter ses perfections, cf. Apol. I,10,2.

5) Les inclusions de la péroraison (Apol. II,15)

L'inclusion fait réapparaître à la fin d'une unité littéraire un élément qui était déja apparu au début. Il s'agit là d'un procédé commun de la rhétorique biblique, régie dans l'organisation des distiques ainsi que dans la composition des textes, dans leur ensemble comme dans leurs diverses partie, par le principe de la symétrie. Si la symétrie successive, ou parallélisme, est bien connue, du fait de son emploi systématique dans les Psaumes et les livres prophétiques, il reste encore à repérer bien des utilisations des procédés de la symétrie encadrante, ou inclusion, et de la symétrie concentrique, ou chiasme, dans les textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il en va de même des auteurs paléochrétiens assidus à la lecture de la Bible, et rompus au méthodes de la rhétorique biblique[1].

Il va sans dire que Justin a fait un large usage du procédé de l'inclusion, dans la *peroratio* de l'Apologie, comme en témoignent les correspondances suivantes:

Apol. II,15,5: – comme il convient à votre εὐσέβεια et φιλοσοφία: cf. Apol. II,2,16; I,12,5; 3,2; 2,2; 2,1: 1. L'inclusion est parfaite et désigne ainsi le thème apologétique le plus important;

1 R. Meynet, Initiation à la rhétorique biblique, tome I, Paris 1982, Cerf.

– (veuillez) prononcer un juste jugement: cf. II,2,15; I,68,3; 12,11; 5,1; 3,5; 3,1; 2,3; 2,1. Ce thème, étroitement lié à l'ἄξιωσις, répond à celui de la juste requête: cf. I,68,3; 12,11
– dans votre intérêt: cf. II,1,1; I,8,1;

Apol. II,15,4: que tous les hommes soient jugés dignes de la vérité: cf. I,65,1; I,10,3; 10,2

Apol. II,15,3: notre doctrine n'est pas honteuse: cf. II,14,2; I,21,5 – mais supérieure à toutes les philosophies humaines: cf. II,13; I,23,1; 4,8

Apol. II,15,2: appel à la conversion: cf. II,12,8; 1,1; I,57,1; 45,6; 13,2; 3,2; on notera l'entrelacement des thèmes de la conversion et de la sagesse: σωφρονέω – σωφρονίζω.

Pour conclure, nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur le fait que l'analyse littéraire de l'Apologie confirme l'ordre du manuscrit en Apol. II,2 et suivants. On se souvient qu'en 1740 le Mauriste Dom Prudence Maran, se fondant sur Eusèbe, H.E. IV,17, a cru bon de transposer aussitôt après Apol. II,2, tout le développement relatif à Crescent qui, dans le manuscrit de Paris (*codex Parisinus graecus 450*) figure à la suite de l'actuel chapitre 8 de la plupart des éditions. Dom Maran a interprété Eusèbe comme si celui-ci lisait ce développement, qu'il cite presque en entier en H.E. IV,16,3-6, tout de suite après Apol. II,2. Otto, Braun, Krüger, d'autres encore, se sont ralliés à l'édition reproduite dans la patrologie grecque. Cependant, en 1894, H. Veil, dans sa traduction, et en 1911, A.F.W. Blunt, dans son édition, ont respecté scrupuleusement l'ordre du manuscrit. L'éditeur anglais rejette expressément l'argument, avancé par certains, du prétendu manque de rigueur logique de Justin. Il observe, d'une part, que le chapitre 3 du manuscrit(ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ ... νῦν σπεύδοντες) suit tout naturellement le chapitre 2. En effet, les adversaires des chrétiens voient dans leur confession une sorte de suicide, qui leur permet de gagner le ciel (πορεύεσθαι: Apol. II,2,19); or, le terme πορεύεσθε, en Apol. II,3,1, marque bien cette liaison – entre la *narratio* et la première question incidente, peut-on préciser. Blunt observe, par ailleurs, que le chapitre 8 du manuscrit (κἀγὼ οὖν ... πλὴν ἀδιαφορίας) suit tout naturellement le chapitre 7 (καὶ τοὺς ... ἐδίδαξε). En effet, en Apol. II,7, Justin montre que les démons ont poursuivi de leur haine les (vrais) philosophes. En Apol. II,8, il ajoute que les mêmes démons suscitent la haine de prétendus philosophes, tel Crescent, contre lui-même (un vrai philosophe). L'expression: ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων, désigne clairement Crescent comme étant un des serviteurs des puissances démoniaques, évoquées en Apol. II,7,4: τοῖς λατρεύουσιν αὐτοῖς. Par contre, si l'on transpose Apol. II,8 (du manuscrit) aussitôt après II,2, l'on ne voit pas à quoi se réfèrent les mots: τῶν ὠνομασμένων, à moins de remonter à Apol. II,1,2.

INDEX

I. CITATIONS SCRIPTURAIRES

II. TEXTES GNOSTIQUES ET D'AUTEURS JUDAÏQUES

III. AUTEURS ANCIENS

IV. CITATIONS PATRISTIQUES

V. JUSTIN MARTYR

Apologia I

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen

II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948).

III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen

IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950). vergriffen

V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).

VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e^ au IV^e^ siècle. 172 p. (1952). épuisé

VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen

VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen

IX. MARK DORENKEMPER C.PP.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print

X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé

XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).

XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé

XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen

XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).

XV. Othmar Perler: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).

XVI. Jean-Louis Maier: Les Missions divines selon saint Augustin. X–226 p. (1960).

XVII. Charles William Neumann S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI–280 p. (1962).

XVIII. Raniero Cantalamessa OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano. XIV–213 p. (1962).

XIX. Jean-Louis Maier: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. XII–175 p. Avec 12 planches (1964).

XX. John Edward Chisholm C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI–22 p. (1967).

XXI. John Edward Chisholm C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X–249 p. (1980).

XXII. Dirk van Damme O.P.: Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. XIX–200 S. (1969).

XXIII. Sr. Dominique Cuss, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).

XXIV. Christoph von Schönborn, O.P.: L'Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I[er] et le II[e] Concile de Nicée (325–787). 245 p. (1976). (2[e] édition 1978). épuisé

XXV. John Kevin Coyle: Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI–466 p. (1978).

XXVI. Felix Heinzer: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).

XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980. Edités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn, 438 p. (1982).

XXVIII. Jean-Michel Poffet O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX–302 p. (1985).

XXIX. Othmar Perler: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von Dirk van Damme und Otto Wermelinger. XII–632 p. (1990).

XXX. Jean-Louis Feiertag: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).

XXXI. Marie-Anne Vannier: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991).

XXXII. Klaus Koschorke: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VII–408 S. (1991).

XXXIII. Philippe Henne: La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas. 378 p. (1992).

XXXIV. Jean-Michel Girard: La mort chez Saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).

XXXV. Philippe Bruggisser: Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).

XXXVI. Willy Rordorf: Lex orandi – Lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–532 S. (1993).

XXXVII. Richard Seagraves: Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic correspondence. XII–344 p. (1993).

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Résumé

De tous les apologistes de II^e siècle, Justin est certainement le plus important, témoin incomparable du développement auquel le christianisme était parvenu, non seulement dans sa réflexion sur les questions essentielles liées à sa foi, mais dans le dialogue instauré avec la pensée antique, en vue de réaliser l'entente de la religion et de la philosophie. Son oeuvre ne nous est parvenue qu'en partie, mais elle garde toute son actualité à notre époque où la pensée chrétienne se trouve confrontée aux questions les plus variées surgies du nouveau paysage intellectuel qui se dessine sous nos yeux. Afin de faciliter l'accès à son Apologie, où s'instaure ce dialogue, toujours renouvelé, il a semblé utile de dresser un bilan des études qui lui ont été consacrées depuis un siècle, en établissant une bilbiographie des principaux travaux la concernant et en présentant le *status quaestionis* des problèmes qu'elle suscite.

Als wichtigster der Apologeten des zweiten Jahrhunderts bietet uns Justin ein unschätzbares Zeugnis für die Entwicklung des Christentums, nicht nur, was sein Nachdenken über die wesentlichen Fragen des Glaubens betrifft, sondern auch in bezug auf die von ihm geführte Auseinandersetzung mit dem antiken Denken, die auf eine Verständigung zwischen Religion und Philosophie abzielte. Das literarische Werk Justins ist zwar nur unvollständig überliefert, hat seine Aktualität aber keineswegs eingebüßt, sieht sich das Christentum doch gerade heute mit den verschiedensten Fragen aus seiner Umwelt konfrontiert. Um dem modernen Leser den Zugang zur Apologie zu erleichtern, wird in diesem Buch, unter kritischer Verarbeitung der in den vergangenen hundert Jahren vorgelegten Studien, der Stand der Forschung eingehend dargestellt und eine neue Synthese gezogen.

Of all the apologists of the second century, Justin certainly is the most important. He is an incomparable witness of the development which Christianity had achieved, not only through his thought on essential questions linked with his faith, but also through the dialogue he began with the ideas of antiquity, in order to cause a harmony between religion and philosophy. His work came to us only partially. It keeps, however, its actuality in our times, in which Christian thought is challenged by most various questions which arise in the new intellectual landscape we can observe. In order to facilitate the access to his Apology, in which this dialogue began, and renews itself continuously, it was thought worthwile to give an account of the studies concerning him during the last hundred years. We present a bibliography of the principal works concerning it, and give a *status quæstionis* of the problems which arise from it.